MAJORIS SEMINARII
BITURICENSIS

REVUE DE PHILOSOPHIE

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de N.-D. de Montligeon.

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

DEUXIÈME ANNÉE

DÉCEMBRE 1901 A DÉCEMBRE 1902

PARIS
C. NAUD, Éditeur
3, RUE RACINE, 3

B
2
R23
année 2

LIBRARY
AUG 24 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

LA REVUE DE PHILOSOPHIE

La *Revue de Philosophie* entre dans sa deuxième année.

Elle tient à remercier tous ceux qui l'ont honorée de leur collaboration. C'est à eux qu'elle doit l'accueil certainement brillant qui lui a été fait.

Nos abonnés ont droit aussi à notre respectueuse gratitude. Ils nous ont soutenu de leur sympathie, et leur nombre nous a permis de vivre et de commencer à rétribuer la collaboration.

La *Revue* s'efforcera de mettre à profit les remarques et les conseils qu'on a bien voulu lui adresser. Tout en conservant son caractère technique et de haut enseignement, elle ambitionne comme un honneur de se rendre accessible à tout esprit cultivé.

Nous aimons à redire à nos collègues que le *Bulletin de l'Enseignement philosophique*, annexé à la *Revue*, leur appartient. Ils peuvent s'en servir pour entrer en relation les uns avec les autres, échanger des idées, poser des questions, apporter des solutions. Les professeurs sont tenus au courant de tout ce qui intéresse l'enseignement philosophique secondaire ou supérieur.

Quant à la ligne que la *Revue* a tirée, dès l'origine, pour marquer son orientation philosophique, de nombreux encouragements nous sont venus, de la France et de l'étranger. Aussi désirons-nous la rappeler et, si c'est possible, lui donner plus de précision.

La philosophie, malgré son absolue autonomie, est en continuité avec les sciences.

L'état de confusion intellectuelle où vivent aujourd'hui savants et philosophes vient, en grande partie, de la manière dont les sciences positives se sont développées et de l'attitude observée à leur égard par la philosophie.

D'une part, les sciences positives, en se constituant, ont engagé les esprits dans une voie de spécialisation, nécessaire, mais dangereuse. Cantonné dans une étude particulière, le savant a perdu de vue l'ensemble de l'horizon scientifique. Les grandes abstractions lui sont devenues suspectes, et il n'a pas ménagé son dédain à la science de la plus haute généralité, à la philosophie.

D'autre part, la philosophie, au lieu d'aller vers les sciences et de leur demander un point d'appui, s'est repliée sur elle-même pour se concentrer dans la réflexion personnelle et jouer avec les idées.

Lasses de ce divorce, dont elles ont presque également souffert, les sciences et la philosophie s'efforcent, à l'heure actuelle, de renouer une alliance qui a été féconde dans le passé, qui peut l'être surtout dans l'avenir.

Cette alliance est basée sur la nature même des choses.

Le fait, en dépit des apparences, est, au fond, un « mystère » : il faut, ou renoncer à la lumière, ou la chercher dans le transcendant. Celui-ci, à son tour, pour être une explication rationnelle et objective, doit être formé du concret par l'activité de l'intelligence.

Il résulte que le fait et le transcendant ne constituent point des réalités isolées : ce ne sont que des aspects de l'être. Les sciences positives et les sciences métaphysiques, malgré leur légitime distinction, sont donc complémentaires les unes des autres.

Aussi la *Revue de Philosophie* fait-elle entrer en collaboration savants et philosophes : aux uns, elle demande d'apporter

des données expérimentales ; aux autres, de tenir compte de ces données dans la spéculation.

De plus, elle veut s'inspirer d'une certaine méthode.

La philosophie actuelle tend vers les méthodes objectives.

La philosophie a pris contact avec les sciences. Elle tend à leur emprunter la *méthode objective*.

Sous l'influence de cette méthode, quelques sciences dites philosophiques se sont détachées ou sont en train de se détacher de la philosophie. La psychologie, par exemple, longtemps réduite à l'introspection comme méthode, a fait depuis un grand usage des critères extérieurs. Elle se développe aujourd'hui selon les lois mêmes des sciences positives.

Le concept de la philosophie s'est identifié à celui de la métaphysique.

Bien plus, la philosophie ou métaphysique incline, elle aussi, vers les méthodes objectives.

Auguste Comte disait avec raison que les sciences les plus générales et par conséquent les plus simples doivent servir à étudier les moins générales et les moins simples : la mathématique éclaire la physique ; la physique, la chimie ; la chimie, la biologie ; et la biologie, la sociologie.

La métaphysique se superpose aux sciences. N'aurait-elle pas quelque avantage à prendre pour elle-même l'ordre logique qui règle les rapports des sciences ? Ne semble-t-il pas que la philosophie de la matière puisse apporter une certaine contribution à la philosophie de la vie et celle de la vie à celle de l'esprit ?

Auguste Comte a eu tort d'absorber la philosophie dans les sciences et de supprimer la méthode d'introspection qui projette sa lumière jusque sur la matière. Mais il a le mérite d'avoir rattaché la philosophie aux sciences et de l'avoir orientée de nouveau vers les méthodes objectives.

Le fondateur du positivisme voulait que la philosophie fût

une synthèse générale des sciences. Malheureusement, par sa négation de la métaphysique, il s'était privé de tout principe de synthèse. Il pouvait juxtaposer des connaissances ; il était incapable de les unifier. Mais l'idée en elle-même était juste.

La philosophie de l'avenir sera une et universelle.

Témoin ces paroles de M. Boutroux, au Congrès international de philosophie.

La psychologie, la critique générale des sciences, la sociologie, l'histoire de la philosophie, la philosophie morale et pratique, étudiées en elles-mêmes et pour elles-mêmes, apparaissent chacune à ses adeptes « comme un tout, comme l'essence vraie et totale de la philosophie. Mais ces prétentions mêmes ressuscitent le problème de la philosophie une et universelle, tel qu'il se posait pour un Aristote, un Leibnitz ou un Hegel. Car, se tenir pour satisfait de l'espèce d'anarchie que présentent actuellement ces disciplines si diverses, dont chacune revendique la suprématie et l'indépendance, ce serait renoncer à la philosophie véritable, qui ne peut être, en définitive, que l'effort pour tout comprendre et pour tout accorder...

« Les diverses sciences philosophiques doivent former au fond une harmonie, s'il y a une raison dans les choses, si la philosophie proprement dite a un objet. Certes, il n'a pas disparu de l'âme humaine, et il ne peut qu'être aiguillonné par le spectacle du morcellement que présente actuellement la philosophie, ce besoin de juger des choses du point de vue de l'universel, de régler nos pensées et nos actions sur l'idée du tout et de l'être véritable, qu'on appelle proprement l'esprit philosophique. »

La constitution de cette philosophie n'est-elle pas un rêve?

Elle exige deux conditions : connaître l'ensemble des sciences actuelles avec leur degré de perfection, et posséder « l'unité de génie » nécessaire pour les traduire en philosophie.

« Ce qu'un individu ne peut embrasser, répond M. Boutroux, les hommes de tous les pays, réunis pour échanger leurs

connaissances, doivent peu à peu le rassembler, le coordonner, l'organiser, en former un ensemble, à la fois complet, autant qu'il est possible, et assimilable pour la philosophie. »

Mieux encore que les Congrès auxquels il est fait allusion, les *Revues* peuvent jouer ici un rôle, à cause de l'échange incessant d'idées qu'elles favorisent. Les savants apportent surtout des faits, et les philosophes en cherchent eux-mêmes les raisons dernières.

De ce travail accompli en commun doivent se dégager peu à peu quelques idées synthétiques directrices. Il ne peut manquer de se former, au sein d'un recueil périodique, une conscience intellectuelle commune. Bien plus, s'il est vrai, comme l'enseigne Aristote, que la vraie source de l'amitié parmi les hommes c'est la « collaboration à une tâche commune, surtout à une tâche noble et belle », la *Revue de Philosophie*, qui désire fournir sa modeste part de contribution à la constitution de la philosophie une et universelle, peut devenir — ce qui est une forme supérieure d'unité — « une image et un foyer de l'amitié que nous devons souhaiter de voir se propager parmi les hommes ».

La Philosophie de l'activité.

Parmi les idées directrices qui doivent présider à cette rénovation nécessaire de la philosophie, il en est une chère entre toutes à la plupart des grands penseurs et qui, tenue momentanément en échec par l'influence de Descartes, s'affirme chaque jour avec de nouvelles preuves : c'est l'idée d'*activité* ou de *force*.

L'interprétation mécanique des rapports des choses perd du terrain, de l'aveu même de ceux qui l'acceptèrent d'abord avec enthousiasme pour sa simplicité et ses résultats. Ce qu'on regardait comme un dogme scientifique : l'explication, par les lois mécaniques du choc et de la pression, de tous les phénomènes de l'univers, du mouvement des corps, des plantes et des animaux, des faits de conscience, des associations d'idées et parfois des opérations les plus hautes de l'esprit, apparaît aujourd'hui, aux yeux des meilleurs juges, une hypothèse absolument insuffisante.

Une philosophie de l'activité basée sur le dynamisme des forces et la passivité de l'élément matériel, est de nature à rallier les suffrages, grâce à sa fécondité en physique et en chimie, en biologie et en psychologie.

C'est aussi bien dans le sens de l'activité ainsi définie, activité de la matière brute et de la matière vivante, activité de l'esprit, que la *Revue de Philosophie* désire travailler à l'unification de nos connaissances.

Les remarquables études de notre collaborateur, M. Duhem, parues durant cette première année, et celles qu'il veut bien nous promettre, représentent une importante contribution à la philosophie de l'avenir. D'autres travaux seront faits dans la même direction en biologie et en psychologie.

Tel est le programme de la *Revue de Philosophie*. Elle ne se dissimule pas les difficultés de la tâche. Aussi demande-t-elle crédit. Elle ne peut garantir que son effort.

LA DIRECTION.

LA MÉMOIRE MOTRICE

Au point de vue de la mémoire du langage, l'illustre fondateur de l'école de la Salpêtrière classait les hommes en cinq catégories : les visuels, les auditifs, les moteurs d'articulation, les moteurs graphiques et les indifférents. Charcot croyait que les uns retiennent les vocables de préférence sous la forme de mots écrits, les autres de mots entendus, les troisièmes de mots qu'ils prononcent, les quatrièmes de mots qu'ils écrivent ; enfin, chez une cinquième espèce d'individus, les mots sont retenus, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. Le visuel retrouve le mot parce qu'il le voit dans son esprit ; l'auditif, parce qu'il l'entend résonner à ses oreilles ; le moteur, parce qu'il le sent au bout de la langue et dans les muscles phonateurs, ou parce que, chez lui, les muscles scripteurs commencent à se contracter pour l'écrire.

I

Des travaux récents ont montré que chez l'immense majorité des hommes, les mots se retiennent à peu près de la même manière, sous la même forme, auditive-motrice. Et ceci se conçoit ; nous apprenons à parler en l'entendant faire et en essayant d'exécuter des mouvements qui produisent sur notre ouïe la même impression que les mouvements faits par les autres. Les verbo-auditifs sont infiniment plus nombreux que les verbo-visuels. La classification de Charcot est plus exacte si on considère non plus la mémoire du langage en particulier,

mais l'imagination et la mémoire en général. Les hommes se représentent et se rappellent les objets sous des formes différentes : les uns voient surtout, les autres entendent. Le célèbre exemple du maître est demeuré classique : l'idée *cloche* évoque chez les uns la forme de l'objet, chez les autres le son qu'il produit.

Il convient de remarquer que l'on range parmi les sensations visuelles et auditives pures une foule de sensations qui sont complexes. Ainsi on distingue dans la mémoire visuelle les souvenirs des formes de ceux des couleurs avec leurs diverses intensités lumineuses. Les derniers seuls peuvent être appelés visuels purs.

La rétine et les centres qui la commandent ne perçoivent que les couleurs des objets, les différences d'intensité lumineuse. Ce sont les muscles logés dans le globe oculaire et surtout les muscles qui l'entourent, qui nous renseignent avec précision sur les contours, les formes des objets lumineux ou éclairés. On a observé qu'il est fort difficile d'empêcher quelqu'un qui lit de prononcer intérieurement, il faut tout un entraînement pour parvenir à lire des yeux seuls. M. Bourdon a fait des expériences concluantes à cet égard (1). Dans la pratique, quand nous regardons des objets, nous percevons leurs formes en même temps que leurs couleurs ; quand nous lisons, nous prononçons en même temps que nous voyons. L'élément moteur joue dans l'un et l'autre cas un rôle considérable; en même temps que nous regardons, que nous lisons, il se forme dans la conscience des représentations non pas visuelles pures, mais visuelles motrices.

Les images auditives, elles non plus, ne sont jamais pures. Celui qui écoute reproduit intérieurement ce qu'il entend. Comme l'ont fort bien démontré nombre de physiologistes et Stricker entre autres, toute stimulation auditive provoque dans les muscles phonateurs une modification de tonicité. C'est absolument ce qui se passe quand deux violons sont accordés. Chacun sait que quand on fait vibrer une corde tendue, et que

(1) Observations comparatives sur la reconnaissance, la discrimination et l'association, dans la *Revue philosophique*. Août 1895.

l'on produit ainsi une note, si dans le voisinage de la corde sonore il s'en trouve une autre exactement tendue pour produire la note donnée par la première, cette deuxième corde donne, sans qu'on y touche, la même note, plus faiblement. Supposons deux virtuoses ayant chacun un violon. Le premier joue un air quelconque en promenant l'archet sur les cordes; le second n'a pas d'archet, mais il reproduit exactement le doigté du premier artiste : il appuie successivement sur les cordes de façon à produire dans le même ordre les mêmes longueurs. Dans ce cas, le second joue en sourdine exactement le même air que le premier. Celui qui entend répète intérieurement. Cela est si vrai que, pour forcer quelqu'un à retenir des sons par l'oreille seulement, il faut employer toutes sortes d'artifices. On se sert dans les laboratoires d'un procédé devenu classique : pour empêcher le sujet de prononcer intérieurement les tests qu'on l'oblige, pendant tout le temps que dure l'expérience, à tenir la bouche ouverte et à chanter une voyelle, *a* par exemple.

Eh bien, même en faisant cet exercice qui les empêche d'articuler, la plupart des sujets parviennent encore plus ou moins à prononcer intérieurement ; plus on fait chanter avec force, plus la mémoire auditive apparaît faible. Ceci montre bien que ce que l'on appelle souvenirs auditifs sont des représentations complexes, auditives et motrices à la fois.

Nous reviendrons sur cette question en parlant de quelques travaux de laboratoire.

En fait, il n'y a pas de types visuels ni auditifs purs, mais seulement des auditifs et des visuels moteurs.

Quant aux types moteurs d'articulation et aux types moteurs graphiques, est-il bien nécessaire de les diviser en deux catégories distinctes ?

Charcot, à la suite des travaux d'Exner, admit l'existence d'un centre spécial où seraient localisées les images-souvenirs des mouvements graphiques. Sa division en cinq sortes de mémoires reposait donc sur l'existence de quatre centres distincts : selon que l'un d'entre eux joue dans la mémorisation un rôle prépondérant, on est visuel, auditif, moteur d'articulation, moteur graphique ; si aucun ne prédomine, on est

indifférent. Examinons l'importance de chacun de ces centres : j'ai montré que les images visuelles et auditives pures sont rares ; que toujours ou presque toujours elles font partie d'un complexus dans lequel elles sont associées à des images motrices ; de plus, le rôle joué dans ce complexus par ces dernières semble au moins aussi important, sinon davantage, que celui des images visuelles et auditives proprement dites.

Pour ce qui concerne le centre d'articulation, il apparaît, d'après toutes les données cliniques les mieux établies, beaucoup plus complexe qu'on ne le croyait.

Il est actuellement démontré qu'un homme atteint d'aphasie et qui a perdu le souvenir des mots parlés, n'est nullement pour cela atteint d'amusie au même degré (1) ; c'est pour ainsi dire une loi que chez les aphasiques la mémoire musicale est mieux conservée que la mémoire verbale ; en d'autres termes, les muscles qui servent plus particulièrement au chant formeraient avec les nerfs et la partie de l'écorce cérébrale qui les commande une sorte de domaine distinct des muscles, nerfs et parties corticales qui servent plus spécialement au langage parlé ; puisque certaines altérations respectent les premiers et ne s'attaquent profondément qu'aux seconds. Quant au centre des mouvements graphiques, personne, semble-t-il, ne peut plus, à l'heure actuelle, admettre son existence. Les travaux et les observations cliniques de M. Dejerine et de ses élèves ont montré que rien ne nous autorise à admettre l'existence d'un centre autonome des mouvements graphiques. Je renvoie pour les détails de cette très intéressante question aux ouvrages spéciaux et à mon étude sur la mémoire (2).

Je ne donnerai que la conclusion à laquelle ont abouti expérimentateurs et cliniciens. Il n'existe pas de centre spécial des mouvements de l'écriture ; les lettres et les mots écrits subsistent dans la mémoire principalement sous forme d'images visuelles ; nous transcrivons les mots et les caractères tels que nous les voyons écrits intérieurement.

Le seul argument que je citerai est celui de Preyer.

(1) D. Edgren, *Deutsche Zeitsch für Nervenheilk*, vol. VII, 1895.

(2) J.-J. Van Biervliet : *La Mémoire*. Dans *Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale*. Doin, Paris, 1901.

Cet auteur a remarqué que notre écriture présente toujours les mêmes déformations caractéristiques, quelle que soit la partie mobile du corps avec laquelle nous écrivons. Ainsi, quelqu'un qui a l'habitude de faire ses *l* trop longs, ses *u* comme des *n*, les déformera de même quand il écrira avec la main gauche, ou le bout de la langue ; preuve qu'il déforme, non parce que les images motrices du centre graphique sont déformées, mais parce que les images visuelles qu'il copie dans tous les cas sont déformées elles-mêmes.

Il est néanmoins certain que la mémoire des mouvements des muscles scripteurs joue un rôle dans l'écriture ; mais c'est, semble-t-il, un rôle secondaire. Les muscles de l'avant-bras et de la main ont sur les autres muscles du corps l'avantage de l'exercice, de l'entraînement spécial, de l'habitude. Toute habitude est un phénomène de mémoire ; c'est grâce à la mémoire motrice qu'il devient possible de faire de la calligraphie.

II

Les travaux les plus récents montrent donc que le type dit visuel est beaucoup plus moteur, et le type moteur graphique beaucoup plus visuel qu'on ne le croyait. A côté de ces types classiques, il faut en distinguer toute une série d'autres : les uns, nés avec un centre particulièrement développé ; les autres, devenus caractéristiques par l'action prépondérante de certains organes ; ces derniers sont des types fonctionnels, non anatomiques, mais physiologiques. Les premiers sont des types anatomiques. Parmi ex, il faut placer le type olfactif, si bien observé depuis quelques années, et dont M. Zola est un spécimen remarquable (1).

Aux types anatomiques appartiennent encore les sujets qui naissent avec le sens musculaire, ou mieux certains centres moteurs particulièrement affinés, et qui sont prédisposés à telle virtuosité déterminée : les chanteurs, pianistes, sculpteurs, etc.

(1) Voyez l'étude du Dr Toulouse : *Émile Zola : Enquête médico-psychologique*, Paris, Société d'éditions scientifiques, 1896, pp. 205 et suivantes.

Dans la catégorie des types fonctionnels se rangent tous ceux qui, sans dispositions déterminées apparentes, sont arrivés par l'exercice à contracter une performance spéciale qui les différencie du type normal ; tels sont les cavaliers, danseurs, nageurs, coupeurs, coiffeurs, etc., etc. Chez tous ces types s'est développée une habitude, une mémoire professionnelle spéciale qui est surtout une mémoire motrice.

On voit que le sujet est vaste autant qu'intéressant, je n'ai nullement l'intention de l'épuiser ; je me contenterai d'exposer quelques considérations basées sur des observations récentes et qui montreront le rôle particulièrement important que joue la mémoire motrice au point de vue spécial de l'éducation. Aussi bien ne saurait-on mieux servir la pédagogie rationnelle, qu'en divulguant le plus possible les conclusions des patientes recherches entreprises dans les laboratoires de psychologie. C'est en se basant sur des faits expérimentalement démontrés qu'il sera possible de corriger sûrement les erreurs consacrées par une longue routine.

III

Dans une étude publiée en 1897 la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, M. Jonas Cohn met en relief le rôle que jouent dans la mémorisation les diverses espèces d'images visuelles, auditives et motrices. Les sujets examinés par l'auteur ont été soumis à de nombreuses expériences. Pour les détails je renvoie au travail original (1).

Le dispositif expérimental est assez simple : un écran percé d'une ouverture à travers laquelle apparaissent des caractères imprimés, douze lettres disposées en rangées de trois. Un volet se lève découvrant le test, ou retombe pour le masquer quand on comprime un tube pneumatique.

Un premier signal avertit le sujet de se tenir prêt ; au second signal le volet se lève, le test demeure visible pendant

(1) *Zeit. für Psychologie und Phys. d. Sinnesorg.* : série XV, f. 3 ; p. 161-184. Leipzig. 1897.

12 secondes; puis le volet retombe. Après des intervalles variant de 10 et 30 secondes, les mêmes manœuvres se répètent; seulement la seconde fois, on présente en guise de test un tableau semblable au précédent, avec cette différence que onze des douze cases sont vides; dans la douzième, on a inscrit soit une lettre, soit un point d'interrogation. Le sujet doit dire si la lettre inscrite est la même que celle qui occupait la case correspondante du tableau numéro 1; ou remplacer le point d'interrogation par la lettre de la même case du tableau numéro 1. La première expérience mesure, d'après l'auteur, la mémoire de reconnaissance; la seconde, la mémoire de reproduction.

Ce qui fait l'intérêt spécial des recherches de M. Cohn, ce qui décèle le rôle joué par les diverses sortes de souvenirs, ce sont les conditions différentes dans lesquelles les tests sont présentés.

Dans certaines épreuves, le sujet ne se contente pas de lire les lettres, il les articule en même temps qu'il les voit, et même les articule à haute voix, ce qui fait qu'il se les entend prononcer. Dans d'autres épreuves, le sujet ne peut point articuler. Pour l'en empêcher on se sert de moyens divers : pendant qu'il voit les douze caractères qu'on lui présente, il doit tenir la langue pressée contre le voile du palais et les lèvres fortement serrées; ou bien, tout en lisant, chanter à haute voix une voyelle, *a* ou *i* par exemple.

Il a été expérimentalement démontré que ce procédé ne détourne pas l'attention du sujet, et devient, surtout après deux ou trois séries d'expériences, une espèce de mouvement réflexe n'exigeant aucune attention. Par contre, il semble qu'il n'empêche point absolument toute articulation intérieure. Dans certaines épreuves, l'auteur a plus ou moins distrait l'attention des sujets en les faisant compter uniformément de 1 à 20, recommençant sans cesse, tantôt les forçant à faire des numérations plus compliquées, telles que celles-ci : 1, 3, 5, etc., 2, 4, 6, etc.

L'auteur a fait subir l'ensemble des épreuves à quatre sujets seulement. C'est peu, dira-t-on. Ceux qui n'ont pas l'habitude de faire des expériences de psycho-physiologie ne se doutent pas

de la difficulté que l'on éprouve à trouver des sujets sérieux, attentifs, consciencieux, et qui consentent à se soumettre à de longues séries d'expériences fastidieuses, arides et monotones.

Les quatre sujets que M. Cohn a observés n'ont pas tous le même type de mémoire ; l'un surtout, une jeune fille, a la mémoire visuelle des lettres prépondérante. C'est là un cas exceptionnel. L'immense majorité des hommes retiennent les lettres et les mots sous la forme sous laquelle on les leur a appris, c'est-à-dire auditive-motrice. Mlle G. a parfaitement conscience de sa façon spéciale de retenir les lettres, elle avoue qu'elle remarque surtout la forme des caractères, leur disposition dans les cases, et qu'elle confond celles qui se ressemblent par la configuration, *l* et *b* par exemple ; alors que la majorité des hommes confondent les lettres qui se ressemblent comme son, ainsi *b* et *p*, deux labiales qui sonnent de même et dans l'articulation desquelles interviennent les mêmes muscles. On pouvait prévoir que ce type verbo-visuel ne serait que médiocrement troublé par les distractions dues aux stimulations auditives, et bien peu par l'inhibition des muscles articulateurs.

Sur 48 expériences faites dans chacune des séries, le nombre des réponses exactes pour la mémoire de reconnaissance et de reproduction se répartissent comme suit :

MÉMOIRE DE RECONNAISSANCE

1°	Le sujet lit et prononce à haute voix sur 48 expériences :	38,5	réponses exactes	donc 9,5	oublis.
2°	—		sans prononcer		
	—	39	—	9	oublis.
3°	—		en chantant une voyelle		
	—	35,5		12,5	—
4°	—		comptant de 1 à 20		—
	—	40		8	—
5°	—		en faisant des calculs compliqués		—
	—	34,5		13,5	—

On voit que le nombre des oublis varie très peu ; le sujet se sert surtout de la mémoire visuelle ; les stimulations auditives et motrices ne le troublent guère.

Résultats analogues pour la mémoire de reproduction ; lorsqu'on compare ces résultats à ceux qu'ont donnés les autres sujets qui sont des types verbo-auditifs, on voit nettement l'influence des distractions auditives et motrices.

Ainsi MM. C. et H., pour la mémoire de reconnaissance et de reproduction, commettent des erreurs beaucoup plus nombreuses quand on les empêche d'articuler.

1° Les sujets lisent et prononcent :
M. C. commet 12 erreurs sur 100 expériences.
M. H. — 16 — —
2° en chantant une voyelle :
M. C. commet 25 erreurs sur 100 expériences.
M. H. — 26 — —

Le fait d'empêcher les mouvements d'articulation fait que le nombre des erreurs commises se trouve plus que doublé chez le premier sujet, presque doublé chez le second ; par conséquent, quand l'un et l'autre prononcent et entendent en même temps qu'ils regardent, l'intensité de leur faculté rétentive passe de 1 à 2 environ. Ils retiennent deux fois autant. Résultats analogues pour la mémoire de reproduction ; celle-ci est naturellement plus faible, mais le rapport entre le nombre des erreurs commises quand le sujet prononce ou ne prononce pas est à peu près le même.

1° Les sujets lisent et prononcent :
M. C. commet 37 erreurs sur 100 expériences.
M. H. — 25 — —
2° en chantant une voyelle :
M. C. — 58 —
M. H. — 62 — —

Ces sujets semblent nettement auditifs moteurs.

Hâtons-nous de dire que tout le monde ne l'est pas au

même degré. Rien n'est plus variable que les types intellectuels. Le quatrième sujet examiné par M. Cohn est également un verbo-auditif : les distractions auditives-motrices le troublent, moins profondément toutefois que les deux autres.

Pour la mémoire de reconnaissance le pour cent des erreurs est le suivant :

1° Le sujet lit et prononce.
Il commet environ 21 erreurs sur 100 expériences.
2° sans prononcer 23 — —
3° en chantant une voyelle :
— 30 — —
4° en comptant de 1 à 20 :
— 31 — —
5° en faisant des calculs faciles :
— 31 — —

Il apparaît clairement que l'inhibition des mouvements d'articulation diminue considérablement la mémoire du sujet ; il convient de remarquer que dans la seconde série d'expériences, quand le sujet lit sans prononcer, c'est-à-dire en tenant la langue appliquée contre le palais et les lèvres serrées, il peut néanmoins articuler intérieurement ; voilà pourquoi il y a si peu de différence entre le nombre des erreurs de la première série et celui de la seconde ; quand le sujet est obligé de chanter ou de compter, il ne lui est presque plus possible d'articuler intérieurement les noms des tests, puisqu'il se sert de ses muscles phonateurs pour chanter une voyelle ou compter.

Remarquons que dans les expériences que nous venons de résumer, il s'agit non de la mémoire en général, mais de la mémoire particulière des lettres. Les mots, les lettres et aussi les nombres et les chiffres se retiennent surtout par la mémoire auditive-motrice.

L'élément moteur joue un rôle considérable chez les sujets connus comme auditifs.

Dans un livre très intéressant sur la mémoire des calcula-

leurs prodiges. M. A. Binet (1) a fait une étude comparative des procédés employés par deux phénomènes dont l'un est une célébrité : MM. Diamandi et Jacques Inaudi.

Un homme doué d'une mémoire de force moyenne retient, après une seule lecture ou une seule audition, de 8 à 10 chiffres ; pour en retenir un très petit nombre en plus, il lui faut un travail considérable, c'est-à-dire un nombre de répétitions qui va en augmentant très rapidement à mesure que l'on ajoute quelques chiffres. M. Inaudi, après une seule audition, retient 42 chiffres ; cela suppose, dit M. Binet, une mémoire près de cent fois supérieure à la moyenne.

Le célèbre calculateur prodige n'a appris à lire que depuis quelques années ; il est donc tout naturel qu'il ne voie pas les chiffres, il se les représente comme sons, c'est sous cette forme qu'il les retient ; c'est au moyen d'images auditives que depuis son enfance il a fait tous ses calculs. C'est, au point de vue de la mémoire des chiffres, le type de l'auditif. Eh bien ! cet auditif serait bien embarrassé de faire ses prodigieux exercices de calcul, s'il ne s'aidait de l'articulation. Interrogé sur ses procédés mentaux, M. Inaudi a déclaré qu'en se rappelant les chiffres, il les entend intérieurement avec le timbre de sa propre voix, et ne se rappelle pas la voix des personnes qui les lui ont dictés.

Ceci démontre déjà l'intervention de l'articulation : le calculateur perçoit par l'oreille des sons représentant des chiffres ; il ne retient pas ces sons-là, mais fixe la répétition qu'il en fait lui-même. On observe, en effet, que, pendant ses expériences, il parle intérieurement, quelquefois même à mi-voix ; on entend à plusieurs mètres une espèce de murmure dans lequel on distingue des noms de chiffres. Parfois, cependant, le calculateur semble ne point s'aider de l'articulation, ses lèvres demeurent immobiles, on n'entend aucun son s'en échapper : M. Binet, en prenant la courbe, le graphique de la respiration du sujet, a pu constater expérimentalement que, même alors qu'on ne l'entend pas, le sujet articule. Les mouvements des muscles phonateurs

(1) *Psychologie des grands calculateurs et des joueurs d'échecs*, par A. Binet. Paris, Hachette, 1894.

sont moins amples, mais ils subsistent et apportent à la mémoire un secours considérable.

La preuve a été faite : Le sujet a été prié de faire ses calculs en chantant une voyelle. Cette façon d'opérer sans le secours de l'articulation embarrasse grandement le calculateur. Il parvient cependant à calculer encore de tête, mais en y mettant deux ou trois fois plus de temps, et encore, difficilement.

Voilà donc une mémoire auditive typique, qui s'affaiblit singulièrement quand les muscles phonateurs ne peuvent jouer leur rôle dans la fixation des images. Que l'élément moteur joue un rôle considérable dans la mémorisation, les travaux dont je viens de parler et une foule d'autres le démontrent à l'évidence.

Mais je vais plus loin, je crois que la mémoire motrice est peut-être la plus fidèle de toutes et l'emporte, chez l'immense majorité des hommes, sur toutes les autres mémoires. L'observation courante nous apprend que quand il s'agit de retenir l'orthographe des mots, ce n'est pas en les regardant qu'on y parvient le plus aisément ; quand on hésite, que l'on ne sait plus si *nommer* s'écrit avec deux *m*, *appeler* avec deux *p*, et *apercevoir* avec un seul, on dissipe généralement son doute en écrivant rapidement et sans regarder ; et lorsqu'on veut fixer un mot douteux dans la mémoire, on l'écrit une dizaine, une vingtaine de fois. Le souvenir demeure non dans l'œil, mais dans les doigts, non dans les centres visuels et les nerfs optiques, mais dans les muscles scripteurs. Je connais pour ma part un très grand nombre de personnes qui retiennent ainsi l'orthographe des mots.

La supériorité de la mémoire motrice a été établie par un travail expérimental fort intéressant, mais malheureusement presque seul de son genre ; c'est l'étude de M. Schneider, dont les résultats sont consignés dans une dissertation publiée en langue russe. M. Henri en donne un résumé dans l'*Année psychologique* (1).

L'auteur a essayé de mesurer la mémoire des mouvements de l'une des mains, il a choisi la gauche. Le bras étant immo-

(1) *Année psychologique*, 1re année, p. 412. Paris, Schleicher frères.

bilisé, le sujet ne peut mouvoir que la main seule. Un crayon est fixé à l'extrémité de l'un des doigts, l'index. Au moyen de ce crayon le sujet trace sur une feuille de papier des arcs de cercle.

D'abord, à un signal convenu, le sujet met en mouvement le crayon traçant un arc, jusqu'à ce qu'il rencontre un obstacle placé en un point choisi et qui arrête le crayon. Il trace ainsi une ligne courbe de longueur connue. Quelques instants après, la main ayant été ramenée à sa position première, le sujet doit répéter, cette fois, sans qu'on l'arrête, le mouvement qu'il a fait la première fois ; il faut donc qu'il trace un arc de cercle exactement semblable au premier, sans voir, bien enten , guidé uniquement par le souvenir du mouvement précédent, par la mémoire motrice seule.

L'auteur a voulu mesurer l'influence du temps écoulé sur la netteté des souvenirs moteurs. Pour cela, il a eu soin d'augmenter graduellement l'intervalle qui s'écoulait entre le premier mouvement quand l'obstacle arrête le crayon, et le second mouvement qui s'efforce de reproduire exactement le premier.

Il a trouvé que tant que la répétition du mouvement est presque immédiate, c'est-à-dire ne se fait pas plus de deux minutes après la fixation, l'erreur est très faible ; puis que le souvenir s'affaiblit, mais beaucoup plus lentement qu'on ne le croit. Ce n'est point là la conclusion qui nous intéresse ; ce qu'il faut remarquer, c'est l'importance des erreurs commises quand l'intervalle n'excède pas deux minutes. M. Schneider a opéré sur trois sujets, qui ont fait en tout 6.000 expériences. Or, la moyenne des erreurs commises par chacun des sujets quand l'intervalle n'excède pas deux minutes, est pour le premier 1/35, pour le deuxième 1/30, pour le troisième 1/28. Soit environ 3 pour 100 seulement.

Quand on compare ces résultats à ceux qu'ont obtenus tous les autres auteurs en mesurant l'intensité des mémoires visuelle et auditive, on voit que la mémoire des mouvements semble bien plus fidèle que les autres.

Malheureusement les recherches sur la mémoire motrice pure sont rares. Je suis convaincu que le défrichement de ce

domaine, encore presque vierge, de la psychologie donne ra des résultats extraordinairement intéressants. La mémoire motrice est très fidèle, elle joue un rôle considérable dans ce qu'on appelle les mémoires visuelle et auditive, et c'est en augmentant ce rôle que l'on peut le plus sûrement accroître les mémoires et la mémoire en général.

IV

Quelques travaux récents, dont je vais brièvement exposer les résultats, montrent cette importance prépondérante de la mémoire des mouvements dans toutes les fixations. Ces études présentent un intérêt pratique parce qu'elles déterminent les conditions qui permettent d'accroître la puissance de la faculté rétentive, d'augmenter son rendement utile. Un vieil exemple de grammaire latine dit que la mémoire diminue si on ne l'exerce ; cela est vrai, mais comment convient-il de l'exercer ?

M. Théodate-L. Smith a étudié comme M. Cohn la mémoire motrice (1).

Je ne puis entrer dans le détail du dispositif expérimental ; en résumé : un châssis qu'un volet mobile ferme et ouvre tour à tour, régulièrement, par la fermeture et l'ouverture de circuits électriques. Un chronoscope intercalé mesurant en millièmes de seconde les diverses phases des expériences. A un premier signal le volet se lève, les tests apparaissent pendant un temps déterminé ; le volet retombe ; après un intervalle, la même série d'opérations recommence.

M. Smith a examiné cinq sujets : des sujets d'élite, quatre psychologues habitués aux travaux de recherches et un biologiste ; tous ont été examinés à la même heure du jour, dans les mêmes conditions de fatigue, de santé, etc.

Après différents essais on s'est arrêté pour inhiber l'action des muscles phonateurs, au procédé suivant : faire compter à haute voix : une, deux, trois ; une, deux, trois..., cet exercice

(1) *American Journal of Psychology*, vol. VII, n° 4, juillet 1896.

suffit pour empêcher le sujet de prononcer les noms des tests, et à cause de sa simplicité il ne détourne pas l'attention.

Les tests choisis étaient des syllabes dénuées de sens, telles que *lab, mif, fop*, etc. On montrait des séries de 10 syllabes que le sujet considérait pendant 20 secondes ; à chaque séance 10 séries de 10 syllabes.

L'auteur a eu soin d'interroger chacun de ses sujets sur sa façon de procéder. Un pareil *examen de conscience* est indispensable pour l'interprétation rigoureuse des résultats et fournit presque toujours des données fort intéressantes que l'auteur n'avait nullement prévues. C'est ainsi que M. Smith a appris que pendant les 20 secondes qui leur sont accordées pour regarder la série des syllabes dénuées de sens, les divers sujets ne lisent pas le même nombre de fois. M. Smith a constaté que ceux qui relisent le moins souvent, pendant 20 secondes, et qui, par conséquent, regardent moins souvent, et plus longtemps chaque test, les retiennent le mieux. Conclusion fort importante au point de vue pédagogique. Pour fixer rapidement un texte, il ne faut pas le lire et le relire cinq, six fois ; mais deux, trois fois au plus, en s'efforcant après la première lecture de le reconstituer ; la deuxième et, s'il le faut, la troisième lecture, doit tout au plus servir à corriger la reproduction mentale.

C'est en portant l'attention sur les images elles-mêmes et non sur les objets qui les provoquent que l'on fixe le plus profondément les souvenirs.

M. Smith a réparti les erreurs commises en trois catégories :

1° Déplacement dans l'ordre des syllabes.

2° Altération.

3° Oublis.

Les résultats des expériences concordent avec ceux obtenus par M. Cohn.

Quand les sujets lisent en comptant, ils commettent respectivement pour cent syllabes présentées, 78,2 ; 67 ; 55,5 ; 74,7 ; 48,7 erreurs ; donc, 78,2 0/0 ; 67 0/0 ; 55,5 0/0 ; 74,7 0/0 et 48,7 0/0.

Quand ils lisent sans compter, le nombre des erreurs descend, pour le premier, à 64,9 0/0 ; pour le second, à 54,4 0/0 ; pour

le troisième, 41,9 0/0 ; pour le quatrième, à 37 0/0 ; pour le cinquième, à 32,5 0/0.

Chez les cinq sujets, la moyenne des erreurs est de *64,7 0/0* quand ils n'articulent pas, et de *46,4 0/0* quand ils articulent.

L'auteur a institué d'autres expériences fort curieuses et dont les résultats s'accordent avec les précédents. Il a fait apprendre à ses sujets l'alphabet des sourds-muets.

Chaque signe est regardé pendant le même temps.

Le sujet doit retenir sous forme d'images visuelles les signes de chaque série, puis les reproduire avec la main, sitôt que le volet est rabattu. Dans une deuxième expérience le sujet doit, à la fois, fixer les signes de chaque série par les yeux sous forme d'images visuelles, et en même temps les reproduire avec la main.

Résultats :

MÉMOIRE VISUELLE PURE :

Le 1er	sujet commet	39,8 0/0	d'erreurs.
2e	—	24,3 0/0	—
3e	—	17,4 0/0	—
4e	—	19,6 0/0	—

MÉMOIRE VISUELLE MOTRICE :

Le 1er	sujet commet	27,4 0/0	d'erreurs.
2e	—	13,8 0/0	—
3e	—	6,3 0/0	—
4e	—	11 0/0	—

Les chiffres représentant les erreurs commises par la mémoire visuelle motrice, rapprochés de ceux qui mesurent l'intensité de la mémoire visuelle pure, montrent que le gain réalisé est considérable.

Le premier sujet, qui commettait 39,8 0/0 d'erreurs, n'en commet plus que 27,4, soit 12,4 0/0 de moins, ce qui, rapporté à 39,8 0/0, fait presque 1/3. Quand il articule, les erreurs diminuent de 1/3 environ.

Le lecteur sera peut-être surpris de l'importance du nombre

des oublis ; j'ai constaté, dans maintes expériences faites au laboratoire de Gand, que les sujets retiennent très difficilement les syllabes dénuées de sens, surtout quand on les présente à la vue seulement (1).

Le fait de prononcer les mots qu'on lit renforce considérablement la puissance de la faculté rétentive ; mais comment convient-il de prononcer ? On peut se contenter d'articuler tout bas, sur un ton uniforme ; on peut, au contraire, accentuer certaines syllabes, certains mots marquants ; on peut enfin accentuer un texte selon un rythme donné.

MM. Müller et Schuman ont étudié l'influence du rythme sur l'intensité de la mémoire motrice, leurs recherches minutieuses et patientes ont duré cinq ans.

Le dispositif expérimental était fort simple : sur un cylindre sont inscrites des séries de syllabes dénuées de sens et composées chacune d'une voyelle et de deux consonnes.

Le cylindre tourne uniformément avec une vitesse donnée ; devant est placé un écran muni d'une fente ; successivement les diverses syllabes apparaissent pendant le même temps devant la fente.

Les sujets regardent les tests, prononcent les syllabes en rythmant ; on a choisi comme rythme le trochée ; donc toutes les syllabes de rang impair : la 1re, la 3e, la 5e, etc., sont accentuées plus que celles du rang pair, la 2e et la 4e, etc.

En tout douze séries de douze syllabes.

Les sujets ont été invités à apprendre par cœur ces 144 syllabes.

Ces douze séries étant fixées dans la mémoire, il s'agit de savoir quel est l'apport du rythme dans la solidité de la connexion établie entre ces éléments.

Je m'explique : dans chaque série il y a douze pieds ; un certain lien unit le premier pied au second, celui-ci au troisième, et celui-là au quatrième, et ainsi de suite ; le sujet ne connaît la série des douze pieds que quand il passe naturellement et sans effort du premier au douzième pied de chaque

1) Voyez mon article intitulé : *L'homme droit et l'homme gauche*, dans la *Revue philosophique*, octobre 19 1.

série. Mais il existe un autre lien entre la première syllabe et la deuxième syllabe de chacun de ces douze pieds; et dans la formation de ce lien le rythme a joué un rôle. Il faut donc rechercher si le lien qui unit les éléments d'un même pied est plus ou moins fort que celui qui unit les pieds entre eux, cela dégagera l'action particulière du rythme.

Pour arriver à ce résultat, les auteurs ont procédé comme suit : les douze séries fondamentales étant connues, on présente au sujet d'autres séries différentes : ainsi des séries composées de syllabes qui se sont trouvées dans les séries fondamentales, mais qui sont autrement disposées.

Dans les séries fondamentales on avait, dans les quatre premières, par exemple, la disposition suivante :

$$\begin{array}{lll} I_1\ I_2/I_3\ I_4/\ I_5\ I_6/\ I_7\ I_8/\ I_9\ I_{10}/\ I_{11}\ I_{12} & & \\ II_1\ II_2/\ II_3\ II_4/ & — & /II_{11}\ II_{12} \\ III_1\ III_2/ & — & /III_{11}\ III_{12} \\ IV_1\ IV_2/ & — & /IV_{11}\ IV_{12} \end{array}$$

Les chiffres romains désignent les séries; les chiffres arabes, le rang que chaque syllabe occupe dans la série.

Pour revenir à ce que je disais plus haut, un lien s'est formé entre les divers pieds, donc entre les syllabes *2* et *3*, *4* et *5*, *6* et *7*, etc., de chaque série. Mais un autre lien dans la formation duquel est intervenu le rythme, s'est établi entre les syllabes *1* et *2*, *3* et *4*, *5* et *6*, *7* et *8*, etc., de chacune de ces douze séries fondamentales.

Lequel de ces deux liens est le plus résistant ?

On fait apprendre au sujet connaissant par cœur ces douze séries fondamentales, des séries composées comme suit :

$$A.\ II_5\ II_6/\ VII_1\ VII_2/\ IV_9\ IV_{10}/\ VI_3\ VI_4/\ I_1\ I_2/$$

Le rythme dans ces sortes de séries demeure le même que dans les séries fondamentales; on a conservé les trochées, se contentant de les faire suivre dans un ordre différent.

Pour apprendre ces séries nouvelles, le sujet ne tirera plus aucun profit du lien qui existe dans sa mémoire entre les

pieds des séries fondamentales, mais il bénéficiera pleinement de la connexion entre les éléments de chaque pied ; or, cette connexion est due en partie au mouvement rythmique. A côté de séries composées comme celles que je viens de citer, les auteurs en ont fait apprendre d'autres toutes différentes, telles que celle-ci :

B. $II_8\ II_9\ III_6\ III_7\ V_1\ V_2\ VII_8\ VII_9\ IX_1\ IX_2\ IV_6\ IV_7$

Ici le rythme est encore trochaïque, seulement les syllabes accentuées sont toutes des syllabes qui n'étaient pas accentuées dans les séries fondamentales apprises par cœur ; et, au contraire, toutes les syllabes qui étaient accentuées, dans ces séries fondamentales, sont dépourvues d'accent dans les séries du genre de celles que nous citons. Pour apprendre ces deux sortes de séries différentes, la mémoire du sujet est aidée par ce qu'elle a retenu des séries fondamentales ; mais, dans le premier cas, elle peut s'aider du rythme primitif, elle ne le peut pas dans le second ; de là une économie moindre réalisée dans le second cas.

Enfin, les auteurs ont fait des expériences, en se servant d'une troisième espèce de séries : les syllabes étaient disposées comme dans les séries B, seulement le sujet les apprenait avec le rythme iambique, prononçait par conséquent les syllabes avec la quantité qu'elles avaient dans lesséries fondamenales.

Ainsi II_8, par exemple, était bref dans les séries fondamentales, $II_1\ II_2/\ldots II_7\ II_8/\ldots II_{11}\ II_{12}$. De même, V_4 dans la cinquième série fondamentale $V_1\ V_2/\ V_3\ V_4/\ldots V_{11}\ V_2$.

Les expériences faites dans ces conditions ont donné des résultats très curieux, auxquels *a priori* on ne se serait pas attendu.

Les résultats obtenus montrent clairement l'influence adjuvante du rythme.

On retient mieux les syllabes appartenant au même trochée que celles qui font partie de deux trochées différents.

On mesure l'influence du rythme, ou mieux l'influence des mémorisations antérieures par l'économie réalisée dans la

fixation de séries différentes telles que les séries du type A, du type B et du type C.

Les deux sujets qui ont fait l'ensemble des expériences ont eu en moyenne besoin : le premier, M. S., de 21,1 répétitions ; le second, M.M., de 18,9 répétitions pour apprendre les séries fondamentales primitives.

M. S., connaissant par cœur les séries primitives, apprend à retenir les séries du type A. Il lui faut en moyenne 14,1 répétitions seulement, 7, donc exactement un tiers, de moins que pour apprendre des séries entièrement nouvelles ; l'influence du rythme est ici manifeste, puisque dans ces séries les pieds sont conservés exactement tels qu'ils étaient dans les séries fondamentales.

M. M., dans les mêmes conditions, retient les séries du type A après 12,2 répétitions en moyenne ; il lui en fallait 18,9 pour apprendre des séries entièrement inconnues, donc l'économie réalisée due à l'influence du rythme est de 6,7, tant soit peu supérieure à un tiers.

Quand les deux sujets s'efforcent d'apprendre par cœur des séries du type B, dans lequel le rythme est changé, le nombre des répétitions nécessaires est aussi considérable que quand ils fixent dans la mémoire des séries fondamentales.

Voici les chiffres : M. S. a besoin de 22,2 répétitions. M. M. de 18,8 ; par conséquent, le premier sujet a besoin de 1,1 répétitions de plus, le second 0,1 répétitions de moins en moyenne, que pour apprendre des séries qu'on leur montre pour la première fois. Le fait de changer le rythme, non seulement enlève un secours considérable à la mémoire, mais a un effet nuisible, puisque tout le profit de la mémorisation antérieure disparaît.

Enfin les expériences faites au moyen des séries du type C, lesquelles sont composées de syllabes apprises par cœur dans les séries fondamentales mais autrement disposées, et conservant leur quantité, sont aussi difficiles à apprendre par cœur que les séries du type B.

M. S., pour fixer les séries du types C, a besoin en moyenne de 23,2 répétitions, soit une de plus que pour apprendre les

séries du type B. M. M. répète en moyenne 18,8 fois, exactement comme pour les séries précédentes.

Ces derniers résultats paraissent contradictoires, puisque les syllabes ont gardé leur même quantité, il semble que l'on devrait les retenir mieux ; mais, quand on réfléchit, on comprend qu'il en doit être ainsi : dans les séries fondamentales on a appris les séries de pieds en accentuant la première syllabe, et laissant tomber la voix pour prononcer la seconde, c'est une sorte de *tic-tac ;* quand on apprend des séries différentes où le *tic-tac* est remplacé par *tac-tic,* non seulement presque tout est à recommencer, mais on est troublé et contrarié par l'habitude prise précédemment.

Quoi qu'il en soit, du long et minutieux travail de MM. Müller et Schuman, travail dont je ne donne ici qu'un court extrait, il ressort que le rythme a une influence marquée sur la mémorisation ; cette conclusion, comme beaucoup d'autres conclusions données par la psychologie expérimentale, n'est pas absolument neuve ; on sait depuis toujours que les vers même dépourvus de rime se retiennent plus aisément que la prose, mais ce que l'on ignorait c'est l'importance de cet adjuvant de la mémoire. Les travaux de psychologie expérimentale sont surtout des analyses quantitatives, et déterminent exactement, permettent d'exprimer en chiffres le rôle de chacun des facteurs qui jouent un rôle dans la vie intellectuelle.

Les quelques considérations qui précèdent, l'exposé des résultats obtenus dans les laboratoires, montreront, je pense, toute l'importance de la mémoire motrice si peu étudiée jusqu'ici. Espérons que de nombreux travaux mettront de plus en plus en relief le rôle prépondérant que joue l'élément moteur dans la mémorisation.

J.-J. VAN BIERVLIET.

CRITICISME ET NÉO-CRITICISME

La critique philosophique de Kant, en imprégnant de son influence et de son esprit la philosophie moderne, devait un jour l'amener à s'enhardir jusqu'à critiquer, à son tour, la critique kantienne : ce moment est arrivé, et cette crise redoutable pour le kantisme peut, ce nous semble, tourner au profit d'une philosophie affirmative, fondée sur les principes, renouvelés et éclaircis, de l'ancienne métaphysique.

A ce point de vue, le dernier ouvrage de M. Charles Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1), mérite d'être étudié ; la nouvelle critique qu'il met en œuvre, pour justifier les conclusions systématisées qu'il propose sous le nom de *néo-criticisme,* si contestable qu'elle soit sur plusieurs points, pourrait aider à corriger les excès du criticisme de Kant et favoriser l'adoption d'une métaphysique rationnelle, s'élevant par la connaissance de l'homme à quelque connaissance de Dieu.

I

Dans sa théorie de la connaissance, Kant avait eu la bonne pensée de conserver l'antique division entre la sensibilité et l'intelligence, entre les objets sensibles et les objets intelligibles : la sensibilité, selon qu'elle est affectée ou impressionnée, nous donne l'intuition d'objets singuliers et contingents ; l'intelligence nous fait penser sous forme universelle et nécessaire les objets donnés par l'intuition sensible.

1. 1 vol. in-8°, 477 pages. Paris, F. Alcan, 1901.

Mais, d'après Kant, ce qui fait que les objets sensibles, malgré la diversité de leur matière, sont ordonnés naturellement dans notre intuition sous les rapports de la succession et de l'étendue, c'est que notre sensibilité porte en elle-même, par sa constitution native, les formes *a priori* du temps et de l'espace ; par suite, rien ne nous permet d'affirmer que l'espace et le temps appartiennent réellement à quelque sujet existant en dehors de nous.

Néanmoins, ce dont nous pouvons être certains, ce que nous pouvons même démontrer, enseigne Kant, c'est qu'il existe quelque chose d'extérieur à nous, qui se manifeste à nous-mêmes, en affectant nos sens, qui nous apparaît selon ses rapports avec notre sensibilité, en d'autres termes se présente à nous sous l'aspect de *phénomènes* que notre faculté empirique revêt des formes du temps et de l'espace.

Si tel est bien l'enseignement de Kant, son subjectivisme n'est pas aussi radical qu'on le dit souvent : nous serions assurés de n'être pas tout seuls au monde. Mais ce que nous ne pourrions savoir, c'est la nature où les caractères propres de cette réalité extérieure avec laquelle nous sommes en rapport. Si nous la pensons, si nous en faisons pour nous un *noumène* ou des *noumènes*, c'est-à-dire des objets d'intelligence, c'est en appliquant à l'intuition des *phénomènes* sensibles les *catégories* de notre propre entendement, c'est-à-dire les formes *a priori* de notre faculté de penser, et en synthétisant les données de l'expérience conformément à des principes *a priori*, sans que rien puisse prouver que catégories et principes soient l'expression exacte de la réalité extérieure.

Ce mélange de subjectivisme et d'une certaine affirmation de quelque chose autre que nous étonne dans la philosophie de Kant. Deux citations, prises dans la *Critique de la Raison pure*, mettront en relief ce double caractère.

D'une part, vous lirez : « Si nous faisons abstraction de notre sujet ou seulement de la constitution subjective de nos sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent, parce que rien de tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous.

Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute cette réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous ne connaissons rien de ces objets que la manière dont nous les percevons ; et cette manière, qui nous est propre, peut fort bien n'être pas nécessaire à tous les êtres, bien qu'elle le soit à tous les hommes. Nous n'avons affaire qu'à elle. L'espace et le temps en sont les formes pures; la sensation en est la matière générale. Nous ne pouvons connaître ces formes qu'*a priori*, c'est-à-dire avant toute perception réelle, et c'est pourquoi on les appelle des intuitions pures ; la sensation, au contraire, est l'élément d'où notre connaissance tire son nom de connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire d'intuition empirique. Celles-là sont nécessairement et absolument inhérentes à notre sensibilité, quelle que puisse être la nature de nos sensations ; celles-ci peuvent être très différentes. Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut degré de clarté, nous n'en ferions point un pas de plus vers la connaissance de la nature même des objets. Car, en tous cas, nous ne connaîtrions parfaitement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité, toujours soumise aux conditions d'espace et de temps originairement inhérentes au sujet ; quant à savoir ce que sont les objets en soi, c'est ce qui nous est impossible, même avec la connaissance la plus claire de leurs phénomènes, seule chose qui nous soit donnée (1). »

Mais ces assertions n'empêchent pas Kant d'exposer la démonstration suivante : « J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination suppose quelque chose de *permanent* dans la perception. Or, ce permanent ne peut pas être une intuition en moi. En effet, tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi, sont des représentations, et, à ce titre, ont besoin de quelque chose de permanent qui soit distinct de ces représentations, et par rapport à quoi leur changement, et par conséquent mon existence dans le temps où elles changent, puissent être déterminés. La perception de ce permanent n'est

(1) *Critique de la Raison pure*. trad. Barni, t. I, pp. 97, 98.

donc possible que par une chose existant hors de moi, et non pas seulement par la représentation d'une chose extérieure à moi. Par conséquent, la détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par l'existence de choses réelles que je perçois hors de moi. Mais, comme cette conscience dans le temps est nécessairement liée à la conscience de la possibilité de cette détermination du temps, elle est aussi nécessairement liée à l'existence des choses hors de moi, comme à la condition de la détermination du temps ; c'est-à-dire que la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi (1). »

Kant a prévu lui-même une objection qui se présente aisément en face de cet argument : « On objectera, sans doute, contre cette preuve, dit-il en note, que je n'ai immédiatement connaissance que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma *représentation* des choses extérieures, et que par conséquent il reste toujours incertain s'il y a ou non hors de moi quelque chose qui y corresponde. Mais, répond-il, j'ai conscience par *l'expérience* intérieure de *mon existence dans le temps* (par conséquent, aussi, de la propriété qu'elle a d'y être déterminable), ce qui est plus que d'avoir simplement conscience de ma représentation, et ce qui pourtant est identique à la *conscience empirique de mon existence,* laquelle n'est déterminable que *par rapport à quelque chose existant hors de moi* et lié à mon existence. Cette conscience de mon existence dans le temps est donc identiquement liée à la conscience d'un rapport à quelque chose hors de moi, et par conséquent, c'est l'expérience et non la fiction, le sens et non l'imagination, qui lie inséparablement l'extérieur à mon sens intérieur ; car le sens extérieur est déjà par lui-même une relation de l'intuition à quelque chose de réel existant hors de moi, et dont la réalité, à la différence de la fiction, ne repose que sur ce qu'il est inséparablement lié à l'expérience intérieure elle-même, comme la condition de sa possibilité, ce qui est ici le cas. »

Il est visible que, dans cette argumentation, Kant fait usage de la catégorie de cause et du principe de causalité et prétend

(1) *Critique de la Raison pure*, t. I, pp. 286-288.

démontrer, par ce moyen, que nos sensations, toutes phénoménales qu'elles soient, doivent avoir pour cause déterminante des choses extérieures, dont l'existence cependant n'est que nouménale, c'est-à-dire indépendante du temps et de l'espace et inaccessible à toute expérience. Il paraît bien, cependant, s'être rigoureusement interdit cette application des catégories et des principes aux noumènes : « Si, dit-il, on reconnaît, avec une entière certitude, que l'entendement ne peut faire de tous ses principes *a priori* et même de tous ses concepts qu'un usage empirique, et jamais un usage transcendantal, c'est là un principe qui a de grandes conséquences. L'usage transcendantal d'un concept dans un principe consiste à le rapporter aux choses *en général* et *en soi*, tandis que l'usage empirique l'applique simplement aux *phénomènes*, c'est-à-dire à des objets d'expérience possible. Il est aisé de voir que ce dernier usage peut seul avoir lieu. Tout concept exige d'abord la forme logique d'un concept (d'une pensée) en général, et ensuite la possibilité de lui donner un objet auquel il se rapporte. Sans ce dernier il n'a pas de sens, et il est tout à fait vide de contenu, bien qu'il puisse toujours représenter la fonction logique qui consiste à tirer un concept de certaines *données*. Or, un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition ; et, si une intuition pure est possible *a priori* antérieurement à l'objet, cette intuition elle-même ne peut recevoir son objet, et par conséquent une valeur objective, que par l'intuition empirique dont elle est la forme pure. Tous les concepts, et avec eux tous les principes, tout *a priori* qu'ils puissent être, se rapportent donc à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux *données* d'une expérience possible. Sans cela ils n'ont point de valeur objective et ne sont qu'un jeu de l'imagination ou de l'entendement avec leurs propres représentations [1]. »

S'il en est ainsi, comment Kant peut-il affirmer que nos sensations, qui n'ont que la valeur de phénomènes pour lui, sont l'effet d'une cause extérieure que l'entendement seul peut supposer comme un noumène ? Si nous ne pouvons pas avoir

(1) *Critique de la Raison pure*, t. I, p. 307.

d'intuition empirique d'un noumène, et si le concept de cause ne peut se rapporter qu'à des intuitions empiriques, il nous est impossible d'attribuer à une détermination phénoménale, perçue seulement par une intuition empirique, une cause déterminante hétérogène à une telle intuition et insaisissable par l'expérience, puisque ce ne serait pour nous qu'un noumène.

M. Renouvier fait bien ressortir la contradiction qui est au fond de la philosophie kantienne : « Kant, dit-il, n'a pas seulement établi la thèse capitale de sa plus abstruse métaphysique par un emploi des catégories dont il niait la légitimité dès le début de la *Critique de la Raison pure*, en exposant sa méthode ; ce vice logique a été généralement reconnu comme ruineux pour le système entier de ce grand ouvrage ; c'est celui qui consiste à s'appuyer sur la loi de causalité, l'une des catégories, et, en tant que telle, inapplicable hors de l'expérience possible, pour démontrer l'existence d'objets *transcendantaux* (hors du temps et de l'espace), desquels dépendraient les phénomènes, qui ne sont, eux, que des représentations... L'impossibilité d'une telle méthode éclate d'elle-même, quand on porte ainsi la substance et la cause hors de l'expérience pour expliquer l'expérience ; car on est forcé de conserver à ces idées de relation l'unique sens que leur donnent la connaissance et le maniement logique des rapports de phénomènes, et on ne saurait dire ce que cette chose en soi peut être, et quelle sorte d'existence et d'action est la sienne, dans le monde nouménal, pour devenir cause dans le monde phénoménal (1). »

Certes, nous pensons avec Kant que nos sensations ne s'expliquent que par une cause extérieure déterminant notre sensibilité. Mais nous ne nous interdisons pas, à l'avance, l'emploi du concept de cause et du principe de causalité pour expliquer ainsi nos sensations ; car nous ne limitons pas ce concept et ce principe à la liaison, exclusivement représentative, des phénomènes entre eux. Pour nous, l'entendement conçoit les lois mêmes de l'être, telles qu'elles sont en soi, quand se forment en lui ses concepts primitifs et ses principes fondamentaux. Sans doute, ses idées universelles et ses

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, pp. 265, 273.

axiomes nécessaires sont entendus par lui *a priori*, c'est-à-dire ne sont pas simplement extraits, avec leurs caractères d'universalité et de nécessité, de l'intuition sensible ; tout ce que nous fournit cette intuition, à elle seule, est singulier, contingent, et il faut l'intervention d'une activité intellectuelle, constituée en elle-même sous une forme supérieure, pour universaliser les données sensibles, pour faire saisir à l'intelligence l'être et les catégories d'être, dans leur généralité absolue, et lui en faire penser les connexions naturelles et indestructibles. Mais la clarté et l'évidence de la pensée abstraite et nécessaire nous paraît la justification intrinsèque de nos jugements *a priori* et la manifestation même de leur conformité avec la nature de ce qui est et de ce qui peut être.

C'est ici que nous allons plus loin que le néo-criticisme de M. Renouvier. Nous ne partageons pas sa défiance à l'égard de l'évidence intellectuelle, à titre de criterium de la vérité : nous ne méprisons point le *sens commun ;* mais nous cherchons à en dégager, comme direction d'une philosophie primitive, plutôt la conscience d'une lumière naturelle de raison spéculative, qu'une simple croyance instinctive et pratique. Le néo-criticisme, au contraire, pense que l'esprit humain ne voit pas le vrai comme indubitable, mais y adhère par un mouvement naturel de raison pratique, où la lumière prédispose l'intelligence à l'assentiment, mais serait incapable de l'y déterminer entièrement sans une décision définitive qui est l'œuvre d'une volonté éclairée. C'est ce qu'il appelle la *croyance rationnelle*. Comme il admet que tout est relatif, que rien n'est absolu en soi, il ne reconnaît pas dans la certitude intellectuelle un fondement de vision du vrai absolu, mais seulement une adoption personnelle d'une vérité relative, proportionnée à nos dispositions subjectives. Par là, il prétend, à la fois, ruiner l'empirisme exclusif, qui ne pose que dans l'expérience l'origine des idées, et le transcendantalisme de Kant, qui attribue à la raison pure la notion d'un absolu, indémontrable sans doute, mais concevable du moins, à titre d'hypothèse explicative des phénomènes. « A la critique de Hume, qui se terminait à la dissolution des idées, par la réfutation des principes de connexion auxquels on s'était fié jusque-là dans les différentes écoles, Kant, dit M. Re-

nouvier, a opposé la méthode des synthèses intellectuelles, la définition des lois essentielles de l'entendement : conditions, formes ou règles des perceptions empiriques. Une partie capitale de cette réforme de la métaphysique est la réfutation de la méthode de démonstration des principes ou des thèses synthétiques irréductibles, soit des sciences, soit de la philosophie, par les voies exclusives de l'expérience, de l'analyse des idées et du raisonnement. Cette critique aurait dû entraîner l'abandon du pur intellectualisme, la reconnaissance de la croyance, avec ceux de ses éléments humains qui se réunissent sous les titres de passion et de volonté, comme d'inéluctables coefficients pratiques de toute affirmation de théorie et de toute certitude. Mais le dogmatisme rationaliste de Kant s'éloigne tout entier du principe de la croyance rationnelle, de même que son transcendantalisme est la négation du principe de relativité. Ces deux principes sont fondamentaux, au contraire, pour la méthode néo-criticiste [1]. »

Pour prouver la nécessité d'une croyance, dépendante à la fois de l'intelligence et de l'inclination passionnelle et volontaire, dans l'adhésion de l'esprit aux jugements synthétiques *a priori*, M. Renouvier fait valoir les doutes et les négations même que suscitent, dans la mêlée des systèmes, les propositions présentées comme les plus évidentes par une école quelconque : « Kant, dit-il, ne s'est pas assez rendu compte d'une vérité d'expérience, que l'histoire de la philosophie et celle du criticisme font aujourd'hui ressortir encore plus vivement que ne faisaient les anciens débats des écoles dogmatiques : c'est que ces principes *évidents*, ces axiomes, ces vérités éternelles et nécessaires, comme on les nommait jadis, voient leurs applications, leurs interprétations et enfin leur validité contestées selon que le requièrent les doctrines. — Le vrai sens à donner aux noms et aux concepts les plus importants est sujet à fléchir ; on peut les usurper, en changer la signification, dans l'intérêt d'écoles à concilier, en apparence, avec des écoles d'un esprit contraire. Kant a trop souvent oublié que toute synthèse apriorique est niable ; autrement la philosophie pourrait se

[1] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, pp. 391, 392.

constituer synthétiquement d'un accord unanime. Et que signifierait la déclaration du criticiste, opposant la croyance au dogmatisme de l'ancienne métaphysique (1)? »

M. Renouvier veut donc perfectionner le criticisme kantien, en montrant que la croyance n'est pas une simple disposition morale destinée à la pratique et que la connaissance n'est pas, non plus, une simple conception d'objets hypothétiques sous une forme rendue universelle et nécessaire par la constitution subjective de notre raison et de notre entendement. On peut reprocher à Kant d'avoir « visé, selon ses propres paroles, à remplacer le savoir par la croyance, en matière métaphysique, et toutefois maintenu en fait une opposition radicale entre *le connaître*, cette fin, à proprement parler, selon lui inaccessible et *le croire*, en tant qu'affection exclusivement morale, au lieu de chercher la synthèse de la vérité rationnellement abordable et de la foi, toujours requise pour ce qui dépasse les constatations empiriques (2) ». Cette synthèse, le néo-criticisme s'efforce de la réaliser : il fait appel à une foi naturelle, guidée dans son assentiment par toutes les clartés relatives que peut lui offrir la logique, et il espère fonder ainsi, par le raisonnement appuyé sur les notions primitives de l'esprit humain et dirigé par la bonne volonté, un *syncrétisme*, aussi purifié de contradiction que possible, des meilleures solutions qu'ont élaborées peu à peu les systèmes de philosophie, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

Nous n'aurons pas la naïveté de nier les contestations soulevées en tous temps par les doctrines rivales, les affirmations contradictoires, le rejet par tels philosophes de principes considérés par d'autres comme absolument certains, et nous accordons sans peine que des mobiles de passions et des motifs de volonté ont souvent un rôle important dans l'adoption de telle ou telle thèse métaphysique. Mais la recherche philosophique a précisément pour but d'écarter avec le plus grand soin ces broussailles et de pénétrer jusqu'au point central où résident les simples et pures idées, pour y découvrir la source lumi-

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 267.
(2) *Ibid.*, pp. 298, 299.

neuse des vérités que nous pouvons atteindre, et en suivre le cours dans le développement logique de la pensée. Ce n'est pas à dire que nos efforts, même les plus sincères, les plus appliqués et les mieux conduits, nous dévoilent toujours des notions et des principes resplendissants de clarté en face desquels aucun doute ne soit possible, et nous amènent toujours à des conclusions qu'aucun esprit qui nous suive comme il faut ne puisse refuser d'admettre. Hélas ! l'intelligence humaine est faible et bornée ; souvent sa vue se trouble et les vraies lignes de l'être lui échappent. Or, toutes les fois qu'il y a place pour le doute, il y a place aussi pour une croyance volontaire ; et, par conséquent, le néo-criticisme n'a pas toujours tort de poser comme condition d'une affirmation philosophique l'alliance de la raison et de la foi naturelle.

C'est à l'aide d'une croyance rationnelle que M. Renouvier résout les fameuses *antinomies de la Raison pure* que Kant prétendait insolubles ; et il convient de remarquer qu'il s'attache à montrer la valeur moindre, au regard de la logique, des raisons alléguées en faveur de la thèse qu'il n'adopte pas, et la valeur plus grande de celles sur lesquelles est fondée la thèse qu'il adopte. Peut-être un examen très attentif arriverait-il à faire voir que l'une des thèses est absolument vraie et l'autre rigoureusement fausse. Que dis-je ? M. Renouvier lui-même, en reprochant à Kant d'avoir, dans l'exposé des deux premières antinomies, présenté comme équivalentes les raisons d'accepter la thèse ou l'antithèse, prétend, au contraire, qu'une logique rigoureuse force de conclure pour l'une et de repousser l'autre.

On sait que ces deux antinomies se rapportent au problème de l'infini. Dans la première, assure-t-on, la raison paraît exiger, d'après ses principes, d'un côté, que le monde ait un commencement dans le temps et qu'il soit limité dans l'espace ; de l'autre, qu'il n'ait ni commencement dans le temps ni limites dans l'espace ; mais qu'il soit infini dans l'espace comme dans le temps. Dans la seconde, il semble à la raison, d'une part, que tout ce qui est composé dans le monde l'est de parties simples et qu'il n'existe absolument rien que le simple ou le composé du simple ; d'autre part, qu'aucune chose composée

dans le monde ne l'est de parties simples, et qu'il n'y existe absolument rien de simple. « La question est unique et toujours la même, dit M. Renouvier; le concept de la somme infinie actuelle de parties, de quelque genre qu'elles soient, actuellement données, est-il le concept de *l'interminable terminé,* et ce concept est-il contradictoire en soi ? Or, il l'est certainement. — Kant, pour appuyer la thèse en chacune de ces deux antinomies, fait valoir l'impossibilité de l'*interminable terminé*, et donne par là de cette thèse une démonstration par l'absurde rigoureusement valable, à moins de nier l'application du principe de contradiction à la définition du réel. Il se garde d'en faire la remarque. Il est cependant certain qu'il ne dispose point d'arguments de la même nature et de la même valeur pour appuyer l'antithèse ; il recourt à des allégations et à des raisonnements d'une espèce commune, aisément réfutables. Il n'est donc nullement fondé à regarder comme équivalents au point de vue de la *Raison pure* les motifs apportés des deux côtés (1). »

Une distinction nous paraît nécessaire entre les deux premières antinomies de Kant; en effet, la succession dans le temps n'est pas nécessairement soumise à la même loi que la coexistence dans l'espace; et peut-être la succession des choses est-elle interminable, sans qu'aucune chose puisse être composée d'éléments coexistants en quantité réellement infinie. Mais il est incontestable que, si une série successive est interminable, elle ne peut pas, à un moment quelconque, être réellement terminée; et que, si la quantité des réalités qui se succèdent est une somme finie, donc exprimable par un nombre déterminé, elle ne peut pas être affirmée infinie et rigoureusement innombrable. De même, si les parties élémentaires d'un tout réel sont en quantité finie, il ne se peut pas qu'elles soient réellement décomposables indéfiniment en d'autres parties; il faut que les premiers éléments du composé total soient simples. « Le principe de *l'exclusi medii,* dit fort bien M. Renouvier, rend l'option forcée entre l'affirmation et la négation de ce nombre déterminé que toute somme effective doit offrir,

1 *Histoire et solution des problèmes métaphysiques.* p. 278.

sous laquelle des deux catégories, espace ou temps, que l'on range des faits réels et donnés, soumis à la loi du nombre (1). »

En réfléchissant sur la notion de succession dans le temps et en écartant tout malentendu, nous voyons clairement qu'une série successive est possible sans commencement temporel ni fin temporelle, parce que succéder, c'est venir après ce qui précède, comme précéder c'est être avant ce qui suit, sans que le fait seul de succession exige que ce qui précède ne succède pas à un autre précédent. Mais cela ne veut pas dire que la série successive sans commencement ni fin dans le temps s'explique d'elle-même, qu'elle soit par elle-même sa raison d'être, sans qu'il existe une cause de laquelle elle dépende. Cela ne veut pas dire, non plus, qu'une série successive soit nécessairement sans commencement ni fin, dans le temps. Il est possible qu'une telle série ait commencé, comme il est possible qu'elle finisse; mais ni l'un ni l'autre ne sont nécessaires.

M. Renouvier, ici, a confondu la question de régression à l'infini d'effet à cause et de cause à cause, sans cause première, avec celle de la régression à l'infini de subséquent à antécédent et d'antécédent à antécédent, sans antécédent premier. La première régression est impossible, parce qu'il faut une première raison d'être à la série de causalité et que, sans une première cause productrice, la causalité des causes dépendantes n'aurait pas de raison suffisante pour exister. Il n'est pas impossible, au contraire, de remonter, par hypothèse, d'antécédent à antécédent sans supposer un antécédent que rien ne précède dans le temps, parce qu'être après ne signifie pas dépendre de ce qui est avant, ni être avant produire ce qui est après, et que la notion de temps, par elle-même, n'explique ni n'exige aucun arrêt à un moment quelconque.

Quant à la coexistence en quantité infinie d'éléments actuels d'un composé donné, elle est inadmissible, parce que cette coexistence doit être déterminée comme tout ce qui est actuel : là il ne peut y avoir qu'une quantité finie, parce que le tout

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 275.

est terminé, fixé, arrêté dans sa composition réelle. Dans la succession temporelle, les éléments du temps sont posés l'un après l'autre ; par conséquent, en aucun instant ils ne sont ensemble ; et, comme le passé et l'avenir sont, aussi bien que le présent, de l'essence du temps, à tout instant on peut supposer un instant antérieur, c'est-à-dire un passé, et à tout instant aussi on peut supposer un temps ultérieur, c'est-à-dire un avenir. Mais dans un composé actuel les éléments constitutifs coexistent simultanément ; leur quantité est certaine et mesurable ; donc elle ne peut pas être infinie.

On voit que la raison, avec sa propre lumière, peut et doit fixer son jugement entre la thèse et l'antithèse de ces prétendues antinomies. Mais « Kant, persuadé que la thèse et l'antithèse étaient également défendables et les antinomies véritables au point de vue de la raison, avait à expliquer rationnellement leur coexistence. Il n'y avait pour cela qu'un moyen, fait observer M. Renouvier, si l'on ne voulait conclure au doute sur la question de l'infini. Le raisonnement qui argue de la contradiction, pour nier la possibilité d'un ensemble ou d'un composé de parties ou d'éléments qui ne formeraient pas une somme déterminée et un nombre, est suspendu à cette condition : que les parties ou éléments soient réels et distincts, afin d'être sujets à la numération ; il faut que leur totalité soit, d'une part, supposée acquise et actuellement constituée, et, d'autre part, formellement posée comme ineffectuable, le compte des unités étant interminable, de quelque manière qu'on les conçoive réunies, *pourvu* qu'on les distingue. La ressource unique pour maintenir l'antinomie et échapper à la nécessité logique de nier l'infinité actuelle est donc de nier la distinction réelle des parties du tout infini, et c'est bien le moyen auquel a recouru Kant, quoiqu'il l'ait présenté en d'autres termes. Les parties ou éléments auxquels on a affaire sont les phénomènes, quand la question est de savoir si le monde est fini on infini dans le temps ou dans l'espace. Le monde est composé des phénomènes sous les deux catégories. ...Kant dit que les phénomènes sont dans l'espace, lequel est dans la représentation et n'existe pas en soi ; que, n'étant pas des choses en soi, on ne saurait dire que le monde, leur composé, soit fini, ou qu'il soit infini ; que la question y est sans applica-

tion. Quant à la chose en soi, hors du temps et de l'espace, elle ne la concerne point (1). »

Le néo-criticisme n'admet pas cette distinction entre ce *qui est en soi* et *ce qui n'est pas en soi*. Il pense qu'il y a « assez *d'en soi* dans les phénomènes pour que la question du fini ou de l'infini de leurs composés leur soit applicable (2) ». Sans appeler les phénomènes des choses en soi, nous les considérons comme des réalités, et pourtant nous leur attribuons, comme tout ce qui est réellement, les lois générales de l'être : en outre, nous ne voyons pas de raison suffisante pour priver les choses extérieures qu'ils nous représentent d'attributs existant dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire sujets à des changements successifs et à une multiplicité de parties distribuées dans l'étendue. Le problème du fini ou de l'infini nous paraît donc concerner et nos représentations intérieures et le monde externe avec lequel elles nous mettent en rapport, comme il a trait à tout ce qui a de l'être.

La différence entre phénomènes et noumènes trouve, dans la philosophie de Kant, une singulière application dans la question de la liberté humaine. C'est un problème difficile d'expliquer comment le libre arbitre peut s'allier, se concilier, dans le même être que nous sommes, avec le déterminisme des lois physiques auxquelles nous paraissons être soumis et enchaînés. Kant croit résoudre la difficulté en supposant que le même acte humain est, à la fois, le produit d'une cause *en soi*, qui est notre volonté libre, et d'une cause phénoménale, qui est le mécanisme de la nature : la première est seulement intelligible, nouménale, et n'est représentée que dans la conscience *pure* ; la seconde est sensible et se manifeste, à titre de phénomène, dans la conscience empirique. Il est certain que nous avons en nous une double cause d'action, et Kant le montre bien : « Une volonté, en effet, est purement *animale* (*arbitrium brutum*), quand elle ne peut être déterminée que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement*. Mais celle qui peut être déterminée indépendamment des impulsions sensibles,

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, pp. 280-281.
(2) *Ibid.*, p. 281.

c'est-à-dire par des mobiles qui ne peuvent venir que de la raison, s'appelle le *libre arbitre* (*liberum arbitrium*) ; et tout ce qui s'y rattache, soit comme principe, soit comme conséquence, se nomme *pratique*. La liberté pratique peut être démontrée par l'expérience. En effet, ce n'est pas seulement ce qui attire, c'est-à-dire ce qui affecte immédiatement les sens, qui détermine la volonté humaine ; nous avons aussi le pouvoir de vaincre, au moyen des représentations de ce qui est utile ou nuisible, même d'une manière éloignée, les impressions produites sur notre faculté de désirer ; mais ces réflexions sur ce qui est désirable par rapport à tout notre état, c'est-à-dire sur ce qui est bon ou nuisible, reposent sûr la raison. Celle-ci donne donc aussi des lois qui sont impératives, c'est-à-dire qui sont des *lois* objectives de la *liberté*, expriment *ce qui doit arriver*, bien que peut-être cela n'arrive jamais, et se distinguent des *lois naturelles*, lesquelles ne traitent que de *ce qui arrive* ; c'est pourquoi elles sont appelées aussi des lois pratiques (1). » Mais ici apparaît le défaut capital du criticisme : si l'intelligence est incapable de saisir les choses telles qu'elles sont, la conscience purement intellectuelle ne pourra pas nous donner la certitude absolue de l'existence en nous d'une cause intelligible vraiment libre ; tout ce que nous pourrons affirmer, c'est que dans l'ordre pratique nous agissons sous l'empire et de lois intellectuelles et de lois physiques. Kant s'y résigne en ces termes : « Il est à remarquer que je ne me servirai désormais du concept de la liberté que dans le sens pratique, et que je laisse ici de côté, comme chose réglée, le sens transcendantal de ce concept, qui, à ce point de vue, ne peut être supposé empiriquement comme un principe d'explication des phénomènes, mais reste lui-même un problème pour la raison... Quant à savoir si la raison, même dans ces actes où elle prescrit des lois, n'est pas déterminée à son tour par des influences étrangères, et si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être, à son tour, nature par rapport à des causes efficientes plus élevées et plus éloignées, cela ne nous touche en rien au point de vue pratique, puisque nous ne

(1) *Critique de la Raison pure*, t. II, pp. 363, 364.

faisons ici que demander immédiatement à notre raison la *règle* de notre conduite ; mais c'est là une question purement spéculative, que nous pouvons laisser de ce côté tant qu'il s'agit simplement pour nous de faire ou de ne pas faire. » Ainsi la liberté reste un problème ; nous ne pouvons pas savoir si vraiment nous sommes libres ou nécessairement déterminés : à quoi peut donc nous servir, si nous voulons agir en êtres intelligents et réfléchis, cette hypothèse indémontrable du libre arbitre ? Et comment même pourra-t-elle tenir debout, comme croyance pratique, en présence de l'universel déterminisme des lois de la nature, auquel nos actes apparaissent assujettis dans notre conscience empirique ? Toute cause intelligible est inconnaissable, selon le criticisme. Une telle cause peut-elle exister ? Nous l'ignorerons toujours. Dans cette situation, il serait abusif d'expliquer des faits positifs par une pareille cause : elle reste une de ces conceptions dont « il n'y a point de conséquences à tirer, si ce n'est des fictions que la philosophie ne peut avouer ». Kant conclut expressément au sujet de nos actes volontaires : « La volonté a beau être libre, cela ne concerne que la cause intelligible de notre vouloir. En effet, pour ce qui est des phénomènes ou des manifestations de la volonté, c'est-à-dire des actes, une maxime inviolable, sans laquelle nous ne pourrions faire de notre raison aucun usage empirique, nous fait une loi de ne les expliquer jamais autrement que tous les autres phénomènes de la nature, c'est-à-dire suivant des lois immuables (1). »

M. Renouvier relève vivement la contradiction où vient échouer le criticisme dans la question des actes humains. Cette contradiction, Kant prétend y échapper par cette distinction subtile : « La même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, comme étant nécessairement soumise, au point de vue phénoménal (dans ses actes visibles), à la loi physique, par conséquent comme n'étant *pas libre*, et, d'autre part, en tant qu'elle fait partie des choses en soi, comme échappant à cette loi, par conséquent comme *libre* (2). » Observons avec soin qu'il ne

1) *Critique de la Raison pure*, t. II, p. 360.
2) *Critique de la Raison pure*, préface de la seconde édition, pp. 32, 33.

s'agit pas d'une liberté intelligible qui dominerait les lois physiques, tout en s'en servant, et leur imprimerait une direction non nécessaire qui en ferait des instruments dociles d'une volonté supérieure se déterminant elle-même. M. Renouvier n'a peut-être pas bien vu qu'ainsi interprété un acte humain est un tout complexe, où la nécessité physique est combinée avec la liberté intellectuelle, mais de telle sorte que celle-ci demeure maîtresse et tourne dans le sens de ses propres desseins les lois de la nature. Comme cette explication n'est pas celle que donne le criticisme, comme même ce système ne pense pas qu'une véritable explication soit possible, la réfutation que présente M. Renouvier est à noter : « La contradiction, dit-il, n'est évitée qu'à une condition, omise par Kant. De deux choses l'une : ou la succession des phénomènes est réelle, ou elle n'est qu'une apparence attachée aux phénomènes. Dans la première hypothèse, deux phénomènes contradictoires ne peuvent pas être une même affection *du même sujet,* il faut qu'ils diffèrent par le temps ; il ne se peut donc pas qu'un phénomène appartenant à ce sujet, et qui dépend de ses antécédents — c'est le cas de la *causalité, mécanisme de la nature,* — soit chez lui la même affection qu'un phénomène indépendant de ses antécédents — tel que le veut la *causalité par liberté.* Le même serait affirmé et nié de même, *en même temps,* sous le même rapport, aux termes de la formule logique de la contradiction. L'union de l'être nouménal et de l'être phénoménal dans le même sujet, auteur du même acte, emporte cette conséquence. L'un est dans le temps, l'autre est hors du temps, la contradiction ne peut être levée qu'à la condition de nier la réalité de ce rapport du temps. La réalité de la *loi naturelle,* sous sa forme de *causalité mécanique de la nature,* touche du même coup (1). »

Aussi, M. Renouvier insinue-t-il que Kant n'a probablement pas exprimé toute sa pensée, et que peut-être pour lui le temps et les phénomènes, en tant que successifs et déterminés par leurs antécédents, ne sont que de vaines apparences, sans réalité, la seule chose réelle étant un noumène, un objet intemporel, dont la nature reste pour nous mystérieuse. Quoi qu'il en soit, la

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques.* pp. 282. 283.

prétendue solution du problème de la liberté humaine par l'intervention, dans la pratique, d'une volonté nouménale, problématique elle-même, est illusoire : « Ce *transport* du phénomène au noumène qui devait avoir, selon Kant, l'usage pratique pour borne, est, conclut M. Renouvier, un acte si peu pratique, qu'il exige, on vient de le voir, la considération d'un seul et même fait comme libre hors du temps et nécessité dans le temps, et cela, bien que ce dernier aspect soit justement celui où l'homme pratique envisage sa liberté, — quand il y croit. Et il a fallu, pour remplacer ce libre arbitre supprimé, supposer, tout en prétendant « ne fournir aucune extension à la connaissance suprasensible », l'existence d'êtres hors du temps et de l'espace ! De tels êtres étaient déjà requis pour faire l'office de substances et de causes agissant dans l'espace, et expliquer la sensibilité ; ce sont maintenant les personnes, et non les communes entités du réalisme, qu'il s'agit de transporter dans le monde nouménal, sans toutefois qu'ils aient à rompre avec le phénoménal ; et Kant les fait passer hors du temps pour exercer de là leurs actions. Et ce serait ne rien ajouter à la connaissance et n'appliquer point les rapports catégoriques hors de l'expérience possible (1) ! »

Le néo-criticisme, on le voit, condamne sévèrement le criticisme kantien aussi bien sur le problème de l'action volontaire que sur celui de la perception sensible et sur les prétendues antinomies de la raison, en un mot, sur plusieurs des plus importantes questions que soulève la nature de l'homme tout entier.

II

Toute philosophie digne de ce beau nom se propose, non pas seulement d'étudier la nature humaine et de rechercher ce que nous sommes, mais de découvrir, si c'est possible, par l'exercice de nos facultés de connaissance, d'abord estimées à leur juste valeur au moyen d'un examen attentif, ce qu'est la cause première et de nous-mêmes et de tous les êtres que nous pou-

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 284.

vons constater ou supposer en dehors de nous. Cette cause première est ce qu'on nomme Dieu : c'est donc l'existence et la nature de Dieu que toute philosophie cherche à saisir, comme dernier terme de tous ses efforts.

Le caractère propre de la critique kantienne est de prétendre démontrer que l'existence même de Dieu est tout à fait inconnaissable par la spéculation de notre raison ; que nous pouvons seulement, dans l'ordre spéculatif, poser Dieu comme un problème, et que nous sommes totalement incapables de *savoir* s'il existe vraiment un être auquel s'applique le nom de Dieu. Mais, dans l'ordre pratique, c'est-à-dire dans la sphère de l'action, notre raison même, selon le criticisme, demande que nous supposions Dieu comme fin de nos actes volontaires, comme idéal de souverain bien, et même comme sage auteur du monde et comme juste distributeur, dans une vie future, des sanctions que réclame la loi morale imposée par la raison à la liberté.

Cependant, même au point de vue purement spéculatif, Kant, il faut lui rendre cette justice, a fait les plus louables efforts pour motiver en philosophie ce qu'il appelle une *foi doctrinale* à l'existence de Dieu et à la vie future. La *Critique de la Raison pure* contient, à cet égard, cette page curieuse : « Il y a dans les jugements purement théorétiques quelque chose *d'analogue* aux jugements *pratiques*, à quoi convient le mot *foi* et que nous pouvons appeler la *foi doctrinale*. S'il était possible de décider la chose par quelque expérience, je parierais bien toute ma fortune que quelqu'une au moins des planètes que nous voyons est habitée. Aussi, n'est-ce pas une simple opinion, mais une ferme croyance (sur la vérité de laquelle je hasarderais beaucoup de biens de la vie), qui me fait dire qu'il y a aussi des habitants dans d'autres mondes. — Or, nous devons avouer que la croyance à l'existence de Dieu appartient à la foi doctrinale. En effet, bien que, par rapport à la connaissance théorétique du monde, je n'aie rien à *décider* qui suppose nécessairement cette pensée comme condition de mes explications des phénomènes du monde, mais que je sois, au contraire, obligé de me servir de ma raison comme si tout n'était que nature, l'unité finale est cependant une si grande condition de

l'application de la raison à la nature que je ne puis l'omettre, quand d'ailleurs l'expérience m'en fournit de si nombreux exemples. Or, à cette unité que la raison me donne pour fil conducteur dans l'investigation de la nature, je ne connais pas d'autre condition que de supposer qu'une intelligence suprême a tout ordonné suivant les fins les plus sages. Supposer un sage auteur du monde est donc une condition d'un but qui, à la vérité, est contingent, mais qui n'est pas cependant sans importance, celui d'avoir un fil conducteur dans l'investigation de la nature. Le résultat de mes recherches confirme, d'ailleurs, si souvent l'utilité de cette supposition, et il est si vrai qu'on ne peut rien alléguer de décisif contre elle, que je dirais beaucoup trop peu en appelant ma croyance une simple opinion, mais que je puis dire, même sous ce rapport théorétique, que je crois à un Dieu ; mais alors cette foi n'est cependant pas pratique dans le sens strict, et elle doit être appelée une foi doctrinale, que la *théologie* de la nature (physico-théologie) doit nécessairement produire partout. En se plaçant au point de vue de cette sagesse, et en considérant les excellentes qualités de la nature humaine et la brièveté de la vie si peu appropriée à ces qualités, on peut aussi trouver une raison suffisante en faveur d'une foi doctrinale à la vie future de l'âme humaine (1). »

On sera peut-être tenté d'approuver cette déclaration de Kant et de penser qu'elle indique le vrai motif pour lequel notre raison naturelle juge théoriquement que Dieu existe. M. Renouvier a le mérite de faire voir que cette sorte de *foi doctrinale* n'a point empêché Kant d'être aussi sceptique que Hume au sujet de l'existence réelle d'un Dieu distinct du monde matériel. « L'accord de Kant avec Hume, contre le théisme, se montre particulièrement dans la critique du principe de finalité et de son emploi dans la question de l'origine du monde. « La loi théologique, dit-il, dont la nature offre des applications sans nombre, ne prouve pas que la nature soit l'œuvre d'un auteur intelligent ; nous constatons seulement, quand nous tirons une telle induction, la notion que nous possédons de la finalité, en tant que dessein dans la personne d'un agent. Mais il n'est

(1) *Critique de la Raison pure*, t. II, p. 383-385.

point inadmissible que les êtres soient sortis primitivement de la matière, où résiderait en ce cas un principe de finalité interne. » Hume ne prétendait pas autre chose en ses *Dialogues*. La *Critique du jugement téléologique*, chez Kant, part d'une distinction entre les fins comme *intentionnelles*, et les fins comme dépendant d'un principe inconnu qui dirigerait le développement des êtres organisés, et qu'il qualifie de finalité... Kant admet, à titre de possibilité simplement, les deux points de vue et les tient tous deux pour impossibles à établir en théorie. En cela, donc, il garde au fond, avec une singulière différence de méthode et de langage, l'attitude sceptique de Hume. Il est vrai qu'il ne refuse pas une haute valeur pratique à la croyance en une finalité intentionnelle ou de dessein, dans la création. Mais, si on consulte, ensuite, l'esprit général de sa spéculation métaphysique, on ne peut que la déclarer opposée à la thèse de la personnalité divine (1). »

Pour affermir sérieusement la conviction de l'existence d'un Dieu distinct de l'univers et personnellement créateur et ordonnateur du monde, il faut autre chose que la *foi doctrinale* de Kant : il faut ou la découverte, par une analyse pénétrante, que la réalité de Dieu est comprise dans l'idée même que nous avons de l'Être parfait, ou la déduction, au moyen du principe de causalité, de l'existence de Dieu, en partant des caractères que nous voyons dans le monde. Le premier procédé, appelé *preuve ontologique*, est avec raison rejeté par Kant comme concluant illégitimement d'une conception pure idéale à l'existence réelle d'un être parfait en soi. Quant au second, consistant à s'élever de la contingence et de l'imperfection des choses à l'affirmation d'une cause première nécessaire en soi et absolument parfaite, qui seule peut contenir le principe réel de l'existence du monde, Kant reconnaît expressément que c'est un mouvement naturel de notre raison, mais il en nie l'efficacité probante et pense avoir mis en évidence le défaut irrémédiable de cette argumentation. Le néo-criticisme adopte la critique négative de Kant, même sur l'argument tiré de la contingence du monde ; mais il croit pouvoir fonder sur l'impossibilité de l'infinité du temps la cer-

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. pp. 339, 340.

titude que le monde a commencé, et sur l'existence de la personne humaine, douée d'intelligence et de volonté, la certitude aussi que l'univers doit son origine à un Dieu personnel, parfaite intelligence et volonté parfaite : cette double certitude est dans l'ordre de la raison pratique et de la croyance ; mais, pour le néo-criticisme, une croyance rationnelle est pour nous le seul moyen de connaître, dans une certaine mesure, la nature des choses.

Nous avons dit que l'esprit humain nous paraît capable de voir la vérité en une lumière plus pleine, dans les premiers principes d'où il déduit ses jugements, même en métaphysique. Il resterait une tâche ardue à remplir, ce serait de montrer que la preuve de l'existence de Dieu par la contingence de l'univers est rigoureusement valable, parce qu'elle est éclairée par un principe d'une évidence indéniable et que la déduction qu'elle opère, au moyen de ce principe, est strictement logique.

Leibniz a présenté plusieurs fois cette démonstration de l'existence de Dieu. Voici l'un des exposés qu'il en donne : « Il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que *rien se fait sans une raison suffisante* ; c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera : *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison *pourquoi elles doivent exister ainsi,* et non autrement. — Or, cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver *dans la suite des choses contingentes,* c'est-à-dire des corps et de leurs représentations dans les âmes ; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et, quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait, car il reste tou-

jours la même question. Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes et se trouve dans une substance qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence en soi; autrement, on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu. — Cette substance, simple, primitive, doit renfermer éminemment les *perfections* contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets; ainsi elle aura la *puissance*, la *connaissance* et la *volonté* parfaites; c'est-à-dire elle aura une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines. Et comme la *justice*, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui, en existant et en opérant, et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection; mais ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la créature (1). »

Nous pensons que le principe de raison suffisante, découvert et formulé par Leibniz, si on l'applique convenablement à la contingence de l'univers, fournit une preuve rigoureuse de l'existence de Dieu. Pour cela, il faut considérer le monde comme la collection bien ordonnée des êtres qui pourraient ne pas être et qui sont néanmoins, ou, ainsi que le dit ailleurs Leibniz, comme « l'assemblage entier des choses contingentes (2) ». Le monde qui se manifeste à nous a bien ce double caractère d'ordre et de contingence : sa belle harmonie nous ravit d'admiration, malgré les imperfections et les défauts qui nous choquent et nous blessent dans son évolution; et nous voyons clairement qu'un autre ordre de ses éléments serait possible, même que ses parties et le tout entier pourraient ne pas être, si nous regardons le monde en lui-même. Et cependant ce monde existe; puisqu'il pourrait ne pas être, c'est qu'il n'a pas sa raison d'être en lui-même, et s'il avait sa

(1) *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, §§ 7, 8, 9.
(2) *Théodicée*, § 7.

raison d'être en une autre réalité qui serait contingente aussi, il faudrait que celle-ci eût, à son tour, sa raison d'être en une autre, et ainsi indéfiniment. Il faut donc arriver, en définitive, à un être nécessaire par soi, c'est-à-dire existant par soi-même et non par un autre être, et cause première de l'univers.

Or, cet être nécessaire et premier est nécessairement parfait en soi, parce qu'il a tout l'être possible, au degré le plus possible. En effet, n'ayant pas de cause productrice qui le fasse exister, puisqu'il est par soi et non par un autre être, il n'est que parce qu'il est possible. Mais si c'est uniquement la possibilité d'être, et non la production actuelle d'une autre cause, qui fait exister l'Être premier, c'est que par soi la possibilité première est une raison d'exister. Donc, tout ce qui est premièrement possible existe premièrement. Il suffit donc qu'une perfection soit possible, dans la nature première de l'être, pour qu'elle existe réellement et intégralement dans l'Être premier.

Mais toute perfection existant dans l'univers dérive de l'Être premier, puisque l'univers entier en dérive. Toute perfection constatée dans l'univers doit donc avoir sa raison d'être dans un principe de perfection existant dans l'Être premier, à la manière dont l'Être premier est réellement, c'est-à-dire à l'état premier et nécessaire par soi, réalisant toute la possibilité première. Donc, l'Être premier contient, selon sa manière d'être, c'est-à-dire premièrement et éminemment, le principe de toutes les perfections des êtres contingents. Il a donc l'intelligence et la volonté en cette manière éminente et première ; car, évidemment, il y a de l'intelligence et de la volonté dans le monde : à titre d'effet, l'ordre et la finalité de l'univers ; à titre de cause, l'intelligence et la volonté humaines.

Remarquons qu'une adaptation inconsciente des moyens aux fins, un ordre matériel d'évolution sans intention intellectuelle, ne sauraient suffire, dans l'Être premier, pour rendre raison de l'intelligence lumineuse et de la volonté intentionnelle qui se manifestent dans l'homme. L'intelligence et la volonté de Dieu ne peuvent être d'un degré inférieur à celles de l'âme humaine. Sur ce point M. Renouvier est avec nous, et il soutient courageusement la thèse de la personnalité intelligente et volontaire de Dieu contre l'antithèse de l'existence

première et de l'évolution de la *chose,* originairement inconsciente.

Kant a prétendu que sa critique avait définitivement ruiné la valeur spéculative de la démonstration de l'existence de Dieu par la contingence et l'ordre du monde. Le vice de cette argumentation, selon lui, est qu'elle se fonde subrepticement sur l'argument *ontologique,* qui manifestement n'a pas de force probante, parce que d'une pure idée il conclut l'existence nécessaire de l'Être parfait. Cette objection ne nous paraît pas justifiée.

La preuve par la contingence du monde s'appelle preuve *cosmologique.* « Pour se donner un fondement solide, cette preuve, dit Kant, s'appuie sur l'expérience, et elle a ainsi l'air de se distinguer de la preuve *ontologique,* qui met toute sa confiance en de purs concepts *a priori.* Mais la preuve cosmologique ne se sert de cette expérience que pour faire un seul pas, c'est-à-dire pour s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général. La preuve empirique ne peut rien apprendre des attributs de cet être, et ici la raison prend congé de cette preuve et cherche derrière de purs concepts quels attributs doit avoir en général un être absolument nécessaire, c'est-à-dire un être qui, entre toutes les choses possibles, renferme les conditions requises (*requisita*) pour une nécessité absolue. Or, ces conditions, on croit les trouver uniquement dans le concept d'un être souverainement réel, et l'on conclut que cet être est l'Être absolument nécessaire. Mais il est clair que l'on suppose ici que le concept d'un être possédant la suprême réalité satisfait pleinement à celui de l'absolue nécessité dans l'existence, c'est-à-dire que l'on peut conclure de l'une à l'autre. Or, c'est cette proposition qu'affirmait l'argument ontologique ; on l'admet donc, et on la prend pour fondement dans la preuve cosmologique, tandis qu'on avait voulu l'éviter. En effet, la nécessité absolue est une existence purement intelligible. Or, si je dis que le concept de *l'ens realissimum* est un concept de ce genre, et qu'il est le seul qui soit conforme et adéquat à l'existence nécessaire, je dois accorder aussi que celle-ci en peut être conclue. C'est donc proprement la preuve ontologique par simples concepts qui fait toute la force de la prétendue preuve

cosmologique, et l'expérience que l'on allègue ne sert tout au plus qu'à nous conduire au concept de la nécessité absolue, mais non à la démontrer dans une chose déterminée. En effet, dès que nous nous proposons ce but, nous devons abandonner aussitôt toute expérience et chercher parmi les purs concepts celui d'entre eux qui contient les conditions de la possibilité d'un être absolument nécessaire. Mais, si la possibilité d'un tel être se reconnaît de cette manière, son existence est aussi démontrée : car cela revient à dire : dans tout le possible il n'y a qu'un être qui implique la nécessité absolue, et par conséquent cet être existe d'une manière absolument nécessaire (1). »

La preuve par la contingence, répondons-nous, ne commet pas la faute de logique que l'on reproche justement à l'argument ontologique. Celui-ci part de l'idée de l'être le plus grand ou le plus parfait que l'on puisse concevoir, et, pensant découvrir par l'analyse que l'existence nécessaire est comprise dans la notion d'un tel être, en conclut que l'Être parfait, appelé Dieu, existe nécessairement. Mais il est visible que l'idée seule de l'être parfait peut tout au plus permettre de dire que, l'existence nécessaire et par soi étant la manière la plus parfaite d'exister, si un être parfait existe, il faut qu'il existe par soi et d'une existence nécessaire. Cela ne prouve point que Dieu est, mais seulement que, s'il est, il est par soi et par sa nature même ; en d'autres termes, qu'en lui l'être et l'essence sont identiques, son essence étant précisément d'être absolument. De là on peut conclure que Dieu, s'il est, ne peut être que parce qu'il est possible qu'il soit ; mais non, que Dieu est réellement, ni même qu'il est possible qu'il existe.

Tout autre est le procédé de la démonstration par la contingence de l'univers. La première base est l'existence réelle et contingente du monde, et le principe de raison suffisante en fait déduire, d'abord, qu'il existe réellement un être qui est par soi, d'une existence nécessaire par elle-même. Là est le fondement inébranlable de la preuve. Il ne s'agit plus que d'analyser la notion de l'Être existant par soi, dont l'existence réelle est déjà démontrée. C'est alors que l'on voit que, l'Être par soi

(1) *Critique de la Raison pure*, t. II, pp. 197, 198.

ne pouvant avoir d'autre raison d'être que la possibilité première d'être, il suffit qu'une perfection soit premièrement possible pour qu'il la possède à l'état premier et par soi ; c'est-à-dire que Dieu, l'Être premier et par soi, a par soi et premièrement toute perfection qui est possible dans l'essence première de l'être. Comme corollaire, on conclut que Dieu a premièrement et éminemment en son être le principe de toutes les perfections de l'univers, et notamment le principe de l'intelligence et de la volonté, lequel ne peut être que d'un ordre intellectuel et intentionnel et, par suite, de l'ordre de la conscience.

Nous pensons donc qu'un esprit attentif à démêler dans les démarches de l'entendement humain le principe fondamental de raison suffisante, et habile à l'appliquer comme il faut à la contingence qui se manifeste en tous les objets de notre expérience, peut et doit arriver, non pas seulement à croire d'une *foi doctrinale* ou d'une *foi morale*, comme Kant le prétend seulement possible, ni d'une *croyance rationnelle*, à la manière de M. Renouvier, mais à *savoir* par un raisonnement certain que Dieu est, Dieu, c'est-à-dire l'Être premier et absolument parfait, cause première de l'univers, dont l'homme fait partie.

Nous ne voudrions pas, cependant, décourager les esprits honnêtes qui n'ont pas encore pu se convaincre de la certitude logique et rationnelle de cette vérité, mais qui y croient volontiers comme à la base nécessaire de toute morale. Pour eux, que l'on nous permette de reproduire cette affirmation de Kant : « La foi purement doctrinale a en soi quelque chose de vacillant ; on en est souvent éloigné par les difficultés qui se présentent dans la spéculation, bien que l'on y revienne toujours infailliblement. Il en est tout autrement de la *foi morale*. C'est qu'il est, en ce cas, absolument nécessaire que quelque chose soit fait, c'est-à-dire que j'obéisse de tous points à la loi morale. Le but est ici indispensablement fixé, et il n'y a, suivant toutes mes lumières, qu'une seule condition qui permette à ce but de s'accorder avec toutes les fins réunies et lui donne ainsi une valeur pratique : c'est qu'il y ait un Dieu et une vie future ; je suis très sûr aussi que personne ne connaît d'autres conditions conduisant à la même unité de fins sous la loi morale. Si

donc le précepte moral est en même temps ma maxime comme la raison ordonne qu'il le soit, je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans me rendre méprisable à mes propres yeux (1). »

J. GARDAIR.

(1) *Critique de la Raison pure*, t. II, pp. 385, 386.

LA DÉTERMINATION ORIGINELLE

DU SUJET DU POUVOIR CIVIL

Précisons d'abord nettement la question de haute philosophie sociale que nous avons dessein de traiter dans ces pages.

L'état social n'est point facultatif ; il est réclamé par nos besoins et imposé par notre nature. Sans une famille, pas un de nous n'arriverait à l'âge de raison. Les familles se multipliant sur un même territoire, il faut un lien commun qui les unisse, une force commune qui les protège et assure les droits de chacun dans l'intérêt de tous, et prête à tous, pour le développement normal de son activité, des secours qu'il est impossible de trouver dans l'état d'isolement ou dans le cercle restreint de la petite société domestique.

Dans son fond, la société est donc chose, non pas arbitraire, mais naturelle et nécessaire ; la part livrée à notre choix, les variantes nombreuses qui s'y découvrent sont les accidents, et non pas la substance même de la société.

Il faut conclure de là que la société réclamée impérieusement par notre nature n'a pas une autre origine que celle de notre nature elle-même. C'est Dieu qui a créé l'homme et qui l'a créé social ; c'est donc aussi Dieu qui est l'auteur de la société humaine.

Mais démontrer l'origine divine de la société, n'est-ce pas démontrer du même coup l'origine divine du pouvoir social ? Car le pouvoir appartient à l'essence même de la société qui sans lui ne serait qu'un chaos inextricable et se débattrait, sans possibilité d'en sortir jamais, dans l'anarchie. Dire que Dieu

est l'auteur de la société humaine (ce qui est évident puisqu'il a créé la nature humaine à qui la société est nécessaire) et prétendre que Dieu n'est pas l'auteur du pouvoir social sans lequel la société ne pourrait ni exister, ni durer et se conserver, c'est soutenir des choses absolument contradictoires.

Il reste donc que, quelle que soit sa forme ou sa perfection, la souveraineté vient de Dieu — si elle est légitime — car elle appartient à l'essence de la société. Si elle n'est point légitime, ce sera la domination de la force, c'est-à-dire la tyrannie et le despotisme, ou bien l'anarchie, qui est encore la tyrannie et le despotisme sous la forme la plus hideuse.

Mais, on le voit, ce qui vient toujours et directement de Dieu, c'est le pouvoir en lui-même, le droit de régir, ce n'est pas la possession du pouvoir par telle ou telle personne individuelle ou collective, ou encore, la forme du pouvoir : monarchie, aristocratie, démocratie.

Dieu, par la loi naturelle, exige et par conséquent crée le pouvoir ; mais régulièrement, et sauf certains cas exceptionnels, comme cela eut lieu à deux reprises chez le peuple hébreu, pour Saül et David, il ne détermine pas directement le sujet et la forme du pouvoir ; ce sont des faits contingents et humains qui opèrent cette détermination.

Mais quels sont les faits humains qui initialement déterminent le sujet du pouvoir : voilà le point précis sur lequel porte notre discussion.

Nous nous trouvons ici en face d'abord d'une erreur pernicieuse et qui a empoisonné toute la vie sociale moderne, la souveraineté primitive, nécessaire et inaliénable du peuple, dont Rousseau a été le redoutable théoricien ; ensuite d'un système enseigné, je le reconnais, par de grands théologiens et d'éminents publicistes, que nous ne croyons pas cependant devoir accepter, la souveraineté aliénable du peuple. Après avoir examiné et réfuté ces deux théories, nous proposerons et nous exposerons la doctrine qui nous paraît la mieux répondre à la vérité des choses.

I

Pour Rousseau, non seulement le peuple peut être quelquefois souverain, mais il l'est nécessairement, il l'est toujours, et cette inaliénable souveraineté survit à toutes les abdications et à toutes les usurpations. Mais, dit Rousseau, si le peuple est essentiellement *souverain,* il n'est pas essentiellement *gouvernement* et *magistrat.* « Il choisit ceux qu'il établit les mandataires du pouvoir, mais, en agissant ainsi, il ne leur transfère pas proprement le droit du commandement : il leur en délègue plutôt la fonction qu'ils devront exercer en son nom. »

Les agents du pouvoir, simples commis du peuple, peuvent toujours être révoqués par lui. Rousseau n'admet pas que le peuple puisse céder, même à des personnages élus et temporaires, le pouvoir législatif. « A l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre (1). » — « Le peuple n'est pas plus tenu de laisser l'autorité civile à ses chefs que l'autorité militaire à ses généraux. Il est à tout instant pleinement maître de changer la forme du gouvernement (2). »

Telle est, dans sa pureté native, la thèse de la souveraineté nécessaire et inaliénable du peuple, thèse qui s'harmonise parfaitement avec la théorie du *Contrat social.* Si, en effet, l'on admet que la société civile se forme par le libre consentement de ses membres, on doit être porté à soutenir qu'ils se sont réservé le droit de faire et de défaire le pouvoir et les lois qui ne sont, à proprement parler, que des modalités et des conditions de l'association. Tandis que si l'on pense, comme cela est vrai, que les hommes sont en société de plein droit, on doit trouver naturel qu'ils ne soient pas appelés à délibérer sur les conditions primordiales d'une société nécessaire. L'Encyclique *Diuturnum illud* expose succinctement et très exactement la théorie de Rousseau. « Plusieurs parmi les modernes, suivant la trace de ceux qui, au siècle dernier, se sont attribué le nom de philosophes, prétendent que la toute-puis-

(1) *Contrat social.* l. III, c. xv.
(2) *Discours sur l'inégalité. Contrat social.* l. III, c. I.

sance dérive du peuple : en sorte que ceux qui ont l'autorité ne l'exercent pas comme s'ils la possédaient en propre, mais seulement à titre de *mandataires* du peuple, et à la condition que la même volonté du peuple qui leur a confié ce mandat puisse toujours la leur reprendre.

« Mais, ajoute Léon XIII, les catholiques n'admettent pas cette doctrine, car ils placent en Dieu, comme en son principe naturel et nécessaire, l'origine du pouvoir de commander. » Et encore, dans l'Encyclique *Immortale Dei :* « Dans une société fondée sur ces principes, l'autorité publique n'est que la volonté du peuple, lequel ne dépendant de lui-même est aussi le seul à se commander.

« Il choisit ses mandataires, mais de telle sorte qu'il leur délègue moins le droit que la fonction du pouvoir pour l'exercer en son nom. »

Rousseau appuie sa théorie sur deux sophismes dont il n'est pas difficile de démêler la fausseté.

L'homme naît libre et sa liberté est inaliénable ; elle reste intacte quand, après avoir adopté le contrat social, il se soumet à la souveraineté du peuple, attendu qu'alors il n'obéit qu'à lui-même ; il en serait tout autrement s'il se soumettait à un autre souverain que le peuple. La réponse est aisée. Que l'homme naisse pleinement libre — au sens de Rousseau — c'est-à-dire exempt de toute obligation, rien de plus faux. Dès son entrée en ce monde, il est saisi par une foule de devoirs qui sont autant de liens moraux, notamment par ceux de la société domestique et de la société civile à laquelle il est naturellement destiné.

Il est également faux que la liberté de l'homme soit tout entière inaliénable. Seule, la liberté d'accomplir le devoir revêt ce caractère absolu, et l'homme ne peut faire un pas dans la vie, se rencontrer avec ses semblables, vivre en société, contracter, stipuler, etc., sans aliéner quelque chose de l'exercice de sa liberté, et sans la restreindre. Ces sophismes ont leur racine dans l'idée fausse qui fait un *absolu* de la liberté humaine et qui l'oppose à la loi. Suivant cette conception, l'homme serait naturellement anarchiste et il devrait prendre pour devise : « Ni Dieu, ni maître. » Je ne sache rien de des-

tructeur de tout ordre social comme ces maximes plus que sauvages qui rabaissent l'homme, être moral et social, à la condition des bêtes errant dans la forêt. C'est l'honneur de l'homme d'être, dès sa venue ici-bas, soumis à la *loi*, expression même de l'*ordre*.

Enfin, il est faux qu'en se soumettant au peuple souverain, l'homme conserve sa liberté intacte et n'obéisse qu'à lui-même. « La souveraineté du peuple et la liberté absolue de l'individu sont deux idées contradictoires et inconciliables. Dès qu'on proclame une souveraineté, que ce soit celle du peuple ou une autre, que vient-on parler de liberté individuelle inaliénable ? Comment ose-t-on soutenir que c'est obéir à soi-même que d'obéir au peuple, c'est-à-dire à la majorité des concitoyens? Que c'est être libre, pleinement libre, que d'être forcé de se conformer à des volontés qu'on a combattues (1) ? »

Ajoutons aussi que si la liberté de l'individu est absolue, inaliénable, et ne souffre point qu'on obéisse à d'autres qu'à soi-même, l'on doit logiquement reconnaître, comme faisant partie du peuple souverain, les femmes, les adolescents, les enfants arrivés à l'âge de raison. Car de quel droit d'autres hommes imposeraient-ils leurs volontés à des êtres raisonnables et libres comme eux ? C'est en vain qu'on alléguerait leur inexpérience, leur ignorance ; cette réponse peut se retourner contre les tenants de la souveraineté du peuple, et, en outre, que fait-on dans ce cas du grand principe de l'inaliénabilité de la liberté ?

En second lieu, Rousseau allègue l'égalité absolue des individus. Tous les hommes naissent égaux ; la nature ne marque d'aucun signe les uns pour le commandement, les autres pour l'obéissance. Le pouvoir n'appartient donc naturellement à aucun individu en particulier ; il appartient par conséquent à tous, à la communauté, au peuple.

Nouveau sophisme. L'on confond l'égalité de nature et de destinée des hommes avec leur égalité au point de vue de la *fonction* ou de la *vocation* au pouvoir. La première est incon-

(1) *Principes fondamentaux du droit*, par M. DE VAREILLES, doyen de la Faculté catholique de Droit de Lille, p. 290.

testable ; elle résulte de l'essence même des choses. Chaque être humain, créature de Dieu, a la même origine, la même nature, les mêmes attributs, la même fin. La seconde est aussi chimérique que la liberté absolue. Au contraire, dans l'ordre concret historique, ce qui est le fait en même temps que la loi, c'est l'inégalité ; bien plus, l'ordre social résulte de ces inégalités, fondement de droits divers également respectés et harmoniquement coordonnés en vue du bien commun. Il est absurde de dire qu'au regard de la haute fonction du pouvoir tous les hommes, puissants ou faibles, capables ou incapables, sont égaux, et qu'aucun n'est en quelque sorte plus spécialement invité qu'un autre à l'occuper.

Ce qui fait illusion ici, ce qui a même égaré de grands esprits, « c'est qu'on se place d'habitude, quand on aborde ces matières, en face d'une société abstraite et d'hommes abstraits. On considère l'idée universelle de société, l'idée universelle d'homme. L'esprit a beau multiplier et répéter l'idée universelle d'homme, il voit toujours le même homme, car cette idée est toujours identique à elle-même. *In abstracto,* tous les hommes sont semblables, puisqu'on n'envisage que ce qui les fait hommes, les éléments essentiels de l'humanité, et qu'on écarte les caractères particuliers à chacun. Dans cette spéculation métaphysique, on oublie la réalité, et l'on déclare tous les hommes égaux. C'est une société civile concrète, ce sont des hommes concrets qu'il faut envisager pour savoir qui peut aspirer à la souveraineté. Or, qui pourrait soutenir que les hommes concrets sont égaux en qualités matérielles, en qualités acquises, et, par conséquent, en aptitudes et en vocations au gouvernement (1) ? »

Les raisonnements de Rousseau, véritablement puérils quand on les serre de près, n'ont pas moins été la semence des pires erreurs qui, déposées dans les constitutions pratiques de notre temps, ont fructifié pour la perte et la ruine des peuples. Écoutons encore Rousseau : « Ainsi, ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une com-

1. Vareilles, *Op. cit.*, p. 299.

mission, un emploi dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association (1). » On touche là le fond même de l'absurde. — Un pareil système réduit en pratique interdit toute stabilité et toute continuité de vie sociale. Il s'ensuit qu'une génération ne peut engager les suivantes : — c'est l'idée développée par Gambetta dans un discours fameux.

A ce compte, la société se dissout à chaque instant : c'est un recommencement perpétuel. Rien n'est stable. Aucun fait durable ni à l'intérieur, ni à l'extérieur n'est possible. La génération qui se lève, souveraine au même titre que la précédente, a le droit de détruire ce qu'avait fait celle-ci. L'on va ainsi au nihilisme le plus complet. Une société qui a fait de ces principes la loi de sa constitution, n'a quelque chance d'échapper aux plus affreux désordres, et finalement à la destruction, qu'autant qu'elle réagit contre eux, et que la nécessité de vivre l'emporte chez elle sur la logique. Il n'est nul besoin d'une bien grande réflexion pour comprendre que ceux qui naissent et entrent dans une société recueillent le bénéfice de toutes les ressources et de tous les avantages accumulés par leurs prédécesseurs ; il est juste, par conséquent, qu'ils acceptent et respectent les engagements qui grèvent le patrimoine social : c'est là un principe d'ordre public, un axiome de salut social.

Le caractère purement philosophique de cette *Revue* ne me permet pas de suivre et d'examiner dans l'histoire le fonctionnement pratique de la souveraineté du peuple. Il y aurait là une preuve expérimentale, décisive, de la fausseté intrinsèque du système. Contentons-nous de faire remarquer, avec Léon XIII, dans l'Encyclique *Diuturnum*... « Refuser de rapporter à Dieu comme à sa source le droit de commander aux hommes, c'est vouloir ôter à la puissance publique et tout son éclat et toute sa vigueur. En la faisant dépendre de la volonté du peuple, on

(1) *Contrat social*, l. III, c. I.

commet d'abord une erreur de principe, et en outre on ne donne à l'autorité qu'un fondement fragile et sans consistance. De telles opinions sont comme un stimulant perpétuel aux passions populaires, qu'on verra croître chaque jour en audace et préparer la ruine publique en frayant la voie aux conspirations secrètes ou aux séditions ouvertes. » Et après avoir signalé dans le passé les troubles sociaux nés de la *Réforme*, le Pape ajoute : « C'est de cette hérésie que naquirent, au siècle dernier, et la fausse philosophie, et ce qu'on appelle le droit moderne et la souveraineté du peuple, et cette licence sans frein en dehors de laquelle beaucoup ne savent plus voir de vraie liberté. De là, on s'est avancé jusqu'aux dernières erreurs, le *communisme*, le *socialisme*, le *nihilisme*, monstres effroyables qui sont la honte de la société, et qui menacent d'être sa mort. »

II

Nous allons maintenant aborder l'examen d'une théorie très répandue, très en honneur pendant trois siècles, enseignée par les plus éminents théologiens, entre autres par Suarez et Bellarmin, et de nos jours, par Balmès, Ventura, le P. Costa-Rosetti, l'abbé Quillet, professeur à l'Université catholique de Lille. On a voulu aussi, à tort selon nous, la couvrir du grand nom de saint Thomas.

Empruntons l'exposition de ce système à son patron principal : Suarez.

Après avoir démontré que le pouvoir vient de Dieu par la nature, Suarez enseigne que son sujet originaire est *toujours* la communauté elle-même.

« Le droit naturel n'attribue à aucun homme en particulier le pouvoir politique, mais à la société parfaite en son ensemble. — Cette autorité de Dieu vient immédiatement de Dieu comme auteur de la nature... Les hommes disposent seulement la matière et préparent un sujet capable de recevoir l'autorité, forme et âme du corps social.

« La société à laquelle Dieu confère immédiatement le pouvoir n'est pas une multitude confuse ; tant que la foule n'est

pas formée en société parfaite, c'est-à-dire en corps social, elle ne possède pas l'autorité ; en revanche, les hommes ne peuvent pas s'associer, en corps politique, sans qu'une autorité ne résulte au fait même de leur union en société...

« Comme l'homme, du fait de la création et de l'usage de la raison, a puissance sur lui-même, sur ses facultés, sur son activité..., ainsi, le corps politique, par le fait même de son existence, a le gouvernement de lui-même et puissance sur ses membres... Comme la liberté a été donnée à chaque homme par l'auteur de la nature, non pas cependant sans l'intervention de la cause prochaine, c'est-à-dire des parents desquels il est issu ; ainsi cette puissance est donnée à la communauté des hommes, non pas cependant sans l'intervention des volontés et des consentements des hommes, desquels est composée cette communauté parfaite.

« Cette puissance, bien qu'elle soit une propriété naturelle de la communauté parfaite des hommes, ne réside cependant pas en elle d'une façon immuable ; la communauté peut en être privée ou par son consentement même, ou par tout autre procédé légitime, et le pouvoir peut être transféré à un autre sujet. »

Bien plus, « la raison naturelle montre non seulement qu'il n'est pas nécessaire, mais qu'il n'est pas conforme à la nature de laisser la souveraineté à la communauté entière, car elle ne saurait l'exercer utilement ».

Il suit de là que « la puissance civile, toutes les fois qu'elle se trouve dans un homme, doit, pour être légitime, avoir, normalement et selon le droit ordinaire, découlé ou prochainement ou d'une façon éloignée de la communauté et du peuple. *Sequitur ex dictis potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario jure, a populo et communitate manasse ; vel proxime vel remote, nec posse aliter haberi ut justa sit.* »

D'après cette conception, tout gouvernement, pour être légitime, doit exercer le pouvoir en vertu du consentement *initial* du peuple. Mais, cette remarque est de la plus haute importance, le plus souvent, le consentement est tacite, lié à certains faits qui le commandent, par exemple par le fait d'une guerre juste,

ou lorsque soit une famille, soit des familles isolées se transforment peu à peu, le père et le patriarche deviennent les chefs politiques de leurs fils et de leurs descendants restés groupés autour d'eux. Ne perdons pas d'ailleurs de vue que le consentement primitif oblige les générations subséquentes (1).

Bellarmin enseigne la même doctrine en termes plus concis et peut-être plus clairs.

« Il est certain, dit-il, que la puissance politique vient de Dieu... Mais : 1° La puissance politique, prise en général, vient immédiatement de Dieu seul ; car elle suit nécessairement la nature humaine ; 2° Cette puissance est immédiatement, comme dans son sujet, dans le peuple tout entier ; car cette puissance est de droit divin ; mais le droit divin ne l'a attribuée à aucun homme en particulier, donc il l'a donnée au peuple ; 3° En vertu du même droit de nature, cette puissance est transférée par le peuple à un ou plusieurs individus, car la communauté ne peut par elle-même exercer cette puissance ; elle est donc tenue de la transférer à un ou plusieurs individus ; et de cette façon la puissance des princes, considérée en général, est aussi de droit naturel et divin, et le genre humain tout entier, alors même qu'il serait d'accord sur ce point, ne pourrait établir le contraire, à savoir, établir qu'il n'y aurait plus ni princes ni chefs politiques (2). »

Le souverain choisi ou accepté par la communauté tient-il de Dieu le pouvoir immédiatement ou médiatement, c'est-à-dire, le peuple désigne-t-il seulement le sujet auquel Dieu communique l'autorité, ou, au contraire, est-ce le peuple qui non seulement *élit*, mais encore transfère à l'élu le pouvoir qu'il gardait jusque-là comme en dépôt ? C'est là une question assez subtile que Suarez a discutée à fond dans sa *Defensio fidei catholicæ*, ouvrage destiné à combattre les erreurs de la secte anglicane et à réfuter l'*Apologie* de Jacques Ier, écrite par le roi lui-même. Ce grand théologien, pour opposer une barrière plus solide à l'absolutisme royal, et pour mieux distinguer l'origine du pouvoir civil de celle du pouvoir ecclésiastique, soutient

(1) Suarez, *De fid. cath.*, l. III, c. II et III. *De legibus*, III, c. III et IV.
(2) Bellarmin, *Controvers.*, t. III, l. III. *De laicis*, c. VI.

que le prince reçoit immédiatement le pouvoir du peuple.

Avant d'aborder l'examen critique de cette doctrine, trois observations sont nécessaires.

Tout d'abord, il faut noter combien la théorie suarézienne de la souveraineté *initiale* et *aliénable* du peuple diffère de la théorie de Rousseau, et il y aurait une grave injustice à confondre l'une avec l'autre.

L'article III de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 et de 1791 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation » exprime la pure doctrine de Rousseau, et est entièrement contraire à l'enseignement catholique de Suarez et de Bellarmin. En outre, « le droit moderne » fait résulter la souveraineté de la délégation même des droits individuels, et, par suite, des volontés particulières ; la souveraineté se trouverait partiellement dans chaque individu, et ne serait autre chose que la somme des droits de chaque citoyen. D'après ces théologiens, au contraire, la souveraineté n'est ni totalement, ni partiellement dans les individus, mais simplement dans la société, en tant que société ou personne morale. Elle passe de Dieu à la communauté elle-même directement et immédiatement, et n'est, soit en tout, soit en partie, dans aucun membre de cette communauté.

La souveraineté en soi est une et indivisible, et non la résultante des droits natifs de l'homme.

D'autre part, les conclusions de la théorie suarézienne sont totalement différentes de celles du philosophisme politique. Elle reconnaît que la communauté peut et même le plus souvent doit aliéner sa souveraineté et la transmettre à une ou plusieurs personnes déterminées, soit pour un temps indéfini, soit pour un temps limité.

Le chef choisi ou accepté par la communauté n'est pas un simple commis, mais un souverain irrévocable envers qui la communauté est valablement engagée à l'obéissance.

Cette doctrine renferme donc un élément d'ordre, de stabilité, de justice qui fait totalement défaut dans la théorie rationaliste du *Contrat social*. Comme le principe d'autorité émane, non des droits originaires de l'homme, mais de Dieu lui-même, on voit clairement que le peuple doit obéissance, non en vertu

de son bon plaisir ou de sa libre volonté, mais en vertu d'une obligation rigoureuse, imposée à cette libre volonté par le souverain législateur. La règle suprême du juste et de l'injuste, du droit et du devoir, n'est point placée dans la volonté plus ou moins mobile du peuple. Cette règle immuable est en définitive la raison éternelle et la volonté universelle de Dieu. Il faut donc reconnaître que la théorie que nous examinons n'a rien de commun avec les principes révolutionnaires.

Ensuite, pour bien entendre les théologiens qui écrivaient à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, et pour juger équitablement leur système, il ne faut pas oublier le temps où ils vivaient et les circonstances dans lesquelles ils écrivaient. Peu au courant des origines historiques, préoccupés surtout — trop peut-être — du point de vue absolu et abstrait, subissant aussi — sans y prendre garde — l'influence des jurisconsultes romains, ayant le souci de réfuter ce qu'on a très bien appelé « le gallicanisme des Stuarts » et les prétentions de Jacques Ier, écrivant que les rois tenaient leur couronne, ni plus ni moins que le Pape, immédiatement de Dieu même, et revendiquant pour eux un pouvoir absolu, sans limites (1), ces illustres docteurs — qui n'avaient pas encore fait, comme nous, l'expérience des conséquences de la souveraineté du peuple entendue à la Rousseau — se sont avancés hardiment sur un terrain aujourd'hui semé de chausse-trapes, et se sont exprimés avec une liberté de langage que ne permettent plus les temps où nous vivons. A coup sûr, ces grands hommes, placés, comme nous, en face de la révolution et après les leçons qu'elle a données, donneraient à leur doctrine un tour plus précis et n'y laisseraient rien qui pût donner prise à l'équivoque.

Enfin, nous ne nions pas que dans telle ou telle hypothèse, et sous certaines conditions de bon ordre, le peuple, non pas à l'état confus et inorganique, mais réparti par familles, par groupes fédératifs, comme cela s'est vu dans la formation des Etats-Unis, ne puisse être le souverain originaire, mais nous croyons que c'est là une hypothèse particulière et non une loi exclusive et générale.

1 On lira avec fruit la *Thèse si intéressante* du P. de la Servière, pp. 70 et suiv.

Cela dit, il nous sera permis de ne point accepter ce système, malgré les graves autorités qui l'appuient, et de trouver avec les philosophes les plus éminents et les plus orthodoxes de notre temps, qu'il est étayé sur des arguments infimes, qu'il n'échappe pas à la confusion et à la contradiction, enfin, qu'il répond mal à la réalité historique.

Le premier argument employé par Bellarmin ne me paraît pas convaincant : « Le droit divin n'accorde le pouvoir civil à personne en particulier, donc il l'a donné à la multitude (1). »

Autant vaudrait dire : cette terre est vacante, elle n'appartient à personne, donc elle appartient à tous : cela peut être, si tous l'occupent, cela n'est pas nécessairement ; un seul ou une famille peut s'être soumis cette portion inoccupée de matière en l'occupant et en la travaillant. Ainsi, toute proportion gardée du pouvoir. A l'origine, il est vrai, de droit divin, il n'appartient ni à X ni à Y ; mais régulièrement il appartiendra à celui qui sera désigné par un ensemble de circonstances qui s'imposent et qui font loi.

Bellarmin ajoute : « Il n'y a pas de raison pour que, dans une foule d'hommes égaux, l'un domine plutôt que l'autre ; le pouvoir appartient donc à toute la communauté (2). »

J'en demande bien pardon à l'illustre controversiste ; cette égalité n'existe entre hommes qu'au point de vue général et abstrait : elle disparaît aussitôt que l'on se place dans l'ordre concret et dans la réalité historique. Alors, se présentent une foule de raisons, tirées de l'aptitude, de la fonction, des circonstances, de la nécessité du moment, qui désignent celui-ci plutôt que celui-là.

Enfin, dit Bellarmin, « la société doit trouver en elle tous les moyens de se conserver, et notamment la souveraineté (3) ».

Je l'accorde, mais est-il nécessaire pour cela que la communauté de plein droit ait elle seule la souveraineté ? Il suffit que

(1) Jus divinum nulli homini particulari dedit hanc postestatem, ergo dedit multitudini. (BELLAR., *Op. cit.*, *De laicis*, III, c. IV.)

(2) Sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis æqualibus unus potius quam alius dominetur : igitur potestas est totius multitudinis. (*Ibid.*)

(3) Denique humana societas debet esse perfecta ut publica : ergo debet habere potestatem seipsam conservandi et puniendi perturbatores pacis. (*Ibid.*)

la puissance publique, dès qu'elle est nécessaire, puisse surgir par le fait des circonstances et sortir de l'action prépondérante de l'un ou de quelques-uns de ses membres.

La théorie de Bellarmin et de Suarez n'échappe ni à certaines contradictions ni à certaines inhérences.

D'après eux, entre l'autorité souveraine et le corps politique, il y a le même rapport que celui qui existe entre la forme et la matière, et de même que la forme n'existe *actu secundo*, qu'autant que préalablement la matière a été suffisamment préparée et disposée, ainsi en est-il du peuple, par rapport au pouvoir. Or, la multitude, par cela seul qu'elle est simplement *unie*, n'est pas une matière suffisamment apte à produire un pouvoir qu'elle ne peut exercer, mais il est de plus nécessaire, la plupart du temps, qu'un élément antécédent de vie et d'activité en fasse un véritable corps social convenablement organisé.

Nos théologiens déclarent à l'envi que le peuple ne peut lui-même exercer le pouvoir. Qu'est-ce qu'un droit naturel qu'on est régulièrement incapable d'exercer? Il y a plus : d'après ce système, le consentement du peuple est, la plupart du temps, tacite, souvent obligatoire, — comme dans le cas de conquête légitime, — ordinairement postérieur à l'établissement d'un gouvernement de fait ; n'est-ce pas le signe « que tout ici doit commencer par une prise de possession du pouvoir, effectuée par une personne physique ou collective, et que l'adhésion du peuple, au lieu d'être une ratification qui confère la légitimité, est une reconnaissance qui la constate et la fortifie »?

Enfin, n'y a-t-il pas une contradiction à affirmer, d'abord, que le pouvoir ne peut originairement sortir que du consentement du peuple, et à déclarer ensuite que le consentement des générations subséquentes n'est nullement requis?

L'histoire bien étudiée et sainement interprétée ne paraît pas donner raison à la doctrine de la souveraineté initiale de la communauté. Nous y rencontrons généralement comme premiers souverains du peuple, tantôt un père de famille, un patriarche qui gouverne le groupe de ses descendants ; tantôt *l'aristocratie*, l'élite de la communauté ; tantôt un propriétaire de vastes domaines, qui se comporte en souverain vis-à-vis de

ceux qui demeurent ou qu'il accueille sur ses terres; tantôt un *héros*, un homme supérieur, un libérateur qui s'impose, et à qui l'on obéit nécessairement en vertu d'un devoir de salut public dès qu'il occupe le pouvoir. Mais où a-t-on vu le peuple souverain? Maistre a dit : « Le peuple reçoit toujours ses maîtres, et ne les choisit jamais. » Il y a peut-être quelque exagération dans cette formule; elle est cependant généralement conforme à la vérité historique. Presque toujours à l'origine des sociétés l'on trouve un *auteur* établissant *l'autorité* et rangeant à ses lois, autour d'un centre fixe, la multitude encore flottante.

Saint Thomas, que l'on a cité, sans y regarder de trop près, en faveur du système que nous réfutons, ne l'a pas, à coup sûr, adopté dans son *Commentaire sur la Politique* d'Aristote. Il a très nettement vu comment une seule famille peut à la longue, en suivant diverses étapes, en subissant des transformations successives, s'épanouir en une grande nation ; il établit une distinction très exacte entre le père, le patriarche, le souverain, et il montre aussi comment, par un progrès naturel, le foyer primitif devient un village, le village primitif une cité ou une province qui, en se multipliant, devient un royaume (1). Ce *procès,* comme l'on dit de nos jours, très naturel, interrompu sans doute parfois par des accidents très naturels aussi aux choses humaines, ne fait aucun appel à la souveraineté même initiale du peuple, et il nous explique, avec autant de simplicité que de vraisemblance, comment se sont d'abord formées les plus vieilles sociétés.

De nos jours la doctrine suarézienne perd du terrain.

Éclairés par les événements, plus au courant des origines historiques, se défiant davantage des conceptions *a priori* de la théorie contractuelle dont l'école de Rousseau a fait un usage si antisocial, amenés par la force des choses à analyser plus exactement les éléments et les données du problème, un grand nombre d'écrivains catholiques contemporains ont embrassé un système plus conforme à la vérité et abandonné, sur ce point, les doctrines assurément orthodoxes de Bellarmin et de Suarez.

(1) *In I Politic.*, lect. I.

Aussi bien, dans son Encyclique *Diuturnum illud*, qui a pour objet particulier l'origine même du pouvoir, Léon XIII s'exprime en des termes qui, pris dans leur sens direct et obvie, paraissent peu en harmonie avec l'opinion des scolastiques du XVIe et du XVIIe siècles : « Il importe de remarquer ici que, s'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner la chose publique, cette désignation pourra dans *certains cas* être laissée au choix et aux préférences du grand nombre, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle. Ce choix, en effet, détermine la personne du souverain, il ne confère pas les droits de la souveraineté; ce n'est pas l'autorité que l'on constitue, on décide seulement par qui elle devra être exercée. *Interest autem attendere huic loco, eos qui reipublicæ præfuturi sint, posse, in* QUIBUSDAM CAUSIS, *voluntate judicioque deligi multitudinis.* Ainsi, d'après Léon XIII, les princes ne tiennent pas toujours le pouvoir de la multitude ; or, l'opinion que nous avons combattue enseigne qu'ils le tiennent toujours originairement de la multitude.

Sans doute le Pape n'a traité cette question qu'en passant; ce n'était pas là le point précis sur lequel portait son enseignement; il a cependant voulu dire son mot en cette matière d'ordre philosophique, et ce mot, l'on conviendra, a bien quelque autorité.

Quant à saint Thomas que l'on veut tirer au système dit ancien, mais qui est bien plutôt de la Renaissance, je crois que c'est à tort que l'on se place sous le patronage de son nom. Justifions notre dire.

On allègue trois textes du grand docteur : examinons-les séparément.

Saint Thomas dit quelque part que : *Dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano;* et par ce *jus humanum* l'on veut entendre un pacte, une convention. Tout d'abord, ne sait-on pas que la *prælatio*, le pouvoir, en lui-même, vient de la nature, non d'un contrat? Ensuite, il est manifeste, d'après le contexte, que le *jus humanum,* dont il est question, vient *ex naturali ratione,* et est simplement opposé au *jus divinum quod est ex gratia* (1). Enfin, s'il s'agit de la détermination même du

(1) Saint THOMAS, II^a^, II^æ^, q. 10, a. 10.

pouvoir, saint Thomas, fidèle à la terminologie qui lui est habituelle, entend uniquement dire que la *prælatio*, comme le *dominium*, n'est pas de droit naturel et divin immédiat, mais de ce qu'il appelle « le droit des gens », *jus gentium*, qu'il range dans le « droit humain » — *jus humanum* — que nous appellerons droit naturel secondaire, et qui est une conséquence plus ou moins rapprochée du droit naturel, et qui en découle *mediante consilio humano*. Comme le *dominum*, la propriété privée, commandée par la nécessité sociale, est en particulier déterminée par un fait humain ; ainsi en est-il de la *prælatio*, du pouvoir.

Dans le *Traité des Lois*, saint Thomas s'exprime ainsi : « Ordonner ce qui importe au bien commun est un droit qui appartient à la multitude entière ou à celui qui représente la multitude. *Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vices totius multitudinis* (1). » — Donc, conclut-on, le prince, représentant de la multitude, tient originairement d'elle son pouvoir : Conclusion hâtive.

Dans le texte allégué, saint Thomas ne touche ni directement, ni indirectement à la question de l'origine prochaine du pouvoir public ; il se contente d'émettre un principe de philosophie sur la compétence de toute législation, principe indépendant non seulement de l'origine particulière du pouvoir, mais encore de toute forme de société. Le raisonnement de tout cet article est appuyé sur l'analogie qui existe entre la personne physique et la personne morale et sociale. L'une et l'autre doit être ordonnée, suivant la loi de Dieu à sa fin, et *ordonner* est le propre de la raison. De même que l'homme *individuel* est dirigé, sous la loi de Dieu, à sa fin par la *raison*, ainsi la *société*, personne morale, est ordonnée à sa fin par la *raison sociale*, et l'on donne le nom de *loi* à cette *ordination ;* mais la *raison sociale* d'où elle procède est *l'autorité* qui peut avoir son siège ou dans une démocratie, ou dans une aristocratie, ou dans une monarchie. Et, de même que l'acte qui procède de la raison humaine est vraiment *humain* et est attribué à la personne humaine, ainsi, tout acte qui émane de la raison de la société, c'est-à-dire

(1) Saint Thomas, Ia, IIæ, q. 90, a. 3.

de l'autorité légitime, est un *acte social,* et doit être attribué à toute la *société, personne morale.* Et de la sorte, tout prince, tout roi, portant des lois, représente vraiment la société dont il est le chef, alors même qu'il aurait été directement institué par Dieu. Car, que l'on y prenne garde, saint Thomas parle ici non pas simplement de la loi civile, mais de la loi dans toute son étendue, qui comprend aussi la loi divine, la loi ecclésiastique. L'interprétation que nous combattons conduirait à admettre que, d'après saint Thomas, Dieu est le vicaire de ses créatures, ce qui est insensé, et que le Pape est le vicaire de la multitude des chrétiens, ce qui est hérétique. Il faut donner un autre sens aux mots *vices gerere.* On peut représenter une société en deux manières, ou parce que l'on tient d'elle son autorité, où parce que la société s'abrège, se personnifie, et trouve sa plus haute représentation dans celui qui est son chef, soit naturellement, comme le père dans la famille, soit en vertu de l'institution divine, comme le Pape dans l'Église. Cette explication n'est pas inventée pour les besoins de la cause; on peut la lire dans le *Commentaire* de Cajetan sur cet article. D'ailleurs saint Thomas lui-même ne nous fournit-il pas une interprétation authentique de cette expression, *vices gerere,* lorsque dans la conclusion il déclare : *...pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet.*

Parlant de la coutume, saint Thomas se pose cette question : « Porter des lois appartient aux personnes publiques. Or, la coutume s'appuie sur les actes des personnes privées; donc la coutume ne peut avoir force de loi. » Et il répond : « La multitude au sein de laquelle est introduite la coutume peut avoir un double caractère. S'il s'agit d'une multitude libre, qui puisse faire sa loi, le consentement de toute la multitude l'emporte sur l'autorité du prince, qui n'a puissance de légiférer que comme représentant de la multitude. Mais si la multitude n'a pas la libre puissance de faire sa loi, ou d'écarter la loi édictée par une puissance supérieure, cependant la coutume prédominante dans cette multitude acquiert force de loi, en vertu de la tolérance de ceux auxquels il appartient d'imposer la loi à la multitude. » — « *...Multitudo in qua consuetudo introducitur duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo quæ*

possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis quam auctoritas principis *qui non habet potestatem condendi legem nisi in quantum gerit personam multitudinis...* Si vero multitudo habet liberam potestatem *condendi sibi legem,* etc. (1) »

On le voit, saint Thomas distingue nettement deux hypothèses. — De quel droit généralise-t-on et applique-t-on sans distinction, à toutes les sociétés un *régime* qui, d'après le saint docteur lui-même, ne s'applique qu'à une forme de communauté, à la *libera multitudo?* Et c'est tout... Nous permettra-t-on de dire qu'une grande réflexion s'impose à ceux qui veulent commenter le plus réfléchi des docteurs. Saint Thomas n'a fait qu'effleurer une question qui n'était pas agitée de son temps ; mais n'essayons pas, en forçant les textes, de l'attirer à un système préconçu.

III

Quel est donc le fait déterminant au sein d'une société le *sujet* du pouvoir?

Il en est du sujet comme de la forme du pouvoir, et touchant la forme du pouvoir. Léon XIII, dans son Encyclique *Au milieu des sollicitudes,* adressée aux catholiques de France, s'exprime de la sorte : « Cette forme naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines, qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles et même fondamentales ; et celles-ci se trouvent déterminer telle forme particulière de gouvernement, telle base de transmission des pouvoirs supérieurs. » Ainsi du sujet du pouvoir. Un fait historique, ou un ensemble de faits qui s'entrelacent les uns aux autres, et où il est presque impossible de discerner la part d'action qui revient à chacun, le fixe dans un sujet devenu seul capable, à l'exclusion de tout autre, de faire régner l'ordre et d'assurer le bien social. C'est tantôt, comme nous l'avons vu plus haut, l'autorité paternelle qui s'étend, tantôt la puissance territoriale d'un grand propriétaire, tantôt l'ascendant prépon-

(1) Saint THOMAS, Ia, IIae, q. 97, a. 3.

dérant d'un homme supérieur, tantôt le génie et le dévouement d'un héros ou d'une lignée de héros qui *font*, à la lettre, une nation : *l'autorité* va naturellement aux *auteurs*, et dans ce sens il est vrai de dire, avec M. de Vareilles, que l'occupation, une occupation active et féconde de la société où le pouvoir est encore *nullius*, vacant, est le fait originaire qui détermine le sujet du pouvoir (1). Que l'on consulte l'histoire, en particulier l'histoire de France, et l'on verra à quel point cette théorie est en parfait accord avec la réalité des faits. Qu'est-ce qui, par exemple, a fait la légitimité du pouvoir de Hugues Capet et de sa maison, sinon qu'ils ont été les *auteurs* de la France tombant en dissolution et livrée à l'anarchie ? Entendons-nous bien : le fait à lui seul, à l'état brut, ne crée pas le droit, mais, du fait ou de l'ensemble des faits historiques, naît, pour telle personne ou tel groupe de personnes, une situation publique tellement prépondérante, que la société pour pouvoir vivre et durer a le devoir de se ranger sous la loi de ces hautes personnalités et de se grouper autour de ce noyau central. Ici la nécessité d'atteindre la fin sociale impose l'obligation sociale. Nous n'affirmons pas non plus que le pouvoir civil soit un pur développement de la paternité ou de la propriété : ce serait là, à notre sens, une théorie qui ne serait pas sans danger ; mais sans rien confondre, nous constatons simplement que, dans telle ou telle hypothèse, soit l'une, soit l'autre, sont des faits dominants qui peuvent déterminer efficacement le sujet du pouvoir civil.

Faut-il faire remarquer que généralement, pour ne pas dire toujours, celui ou ceux qui occupent le pouvoir n'y parviennent que soutenus par l'assentiment et l'appui d'un plus ou moins grand nombre des membres du groupe le plus important et le plus puissant ? Enfin, l'histoire nous montre qu'habituellement cette prise de possession est préparée de longue main, qu'elle est comme impérieusement sollicitée par les circonstances, et qu'elle s'opère sans secousse et parfois même insensiblement. Il y a une grande part de vérité dans cette formule : les gouvernements ne se font pas ; ils poussent.

Il se peut aussi très bien que, dans certaines circonstances,

(1) Vareilles, *Op. cit.*, pp. 210 et suivantes.

par exemple, dans le cas de l'extinction d'une dynastie régnante, ou dans la formation d'une nouvelle société se séparant d'une société-mère, comme cela s'est vu, il y a près de deux siècles, dans l'Amérique du Nord, le pouvoir retourne dans le sein du peuple et soit reconstitué par lui. Mais c'est là un *cas* spécial que l'on ne peut ériger en *loi* générale.

Cette théorie, qui a le mérite de se mouler sur les faits, d'en donner une explication et d'être éloignée de tout *a priorisme*, est soutenue avec des nuances variées par les PP. Taparelli, Liberatore, Schiffini, Cathrein, par toute l'École de la *Civiltà cattolica*, dont l'autorité, on le sait, est si considérable, par Mgr Sauvé, le cardinal Cavagnis, M. de Vareilles, etc., et, hier encore, le P. Meyer l'exposait d'une façon étendue et magistrale, dans le second volume de son magnifique ouvrage : *Institutiones juris naturalis* (1).

Quelques courtes citations mettront en pleine lumière le sentiment de ces graves auteurs.

« Dans le fait universel de l'autorité, dit Taparelli, il y a deux éléments, un élément variable, dépendant de mille circonstances de temps et de lieu, etc., et un élément constant, uniforme, général, qui est la nature même de l'autorité ; il y a un élément accidentel et un élément essentiel. »

Il cherche ensuite à montrer comment s'opère la combinaison de ces deux éléments et il conclut en formulant cette loi : L'autorité publique, comme élément abstrait de la société, pénètre, unit la société tout entière ; mais, en passant à l'état concret, elle va s'attacher naturellement aux individus les plus propres à procurer la fin de la société. Ainsi, dans la société civile, l'autorité appartient naturellement à ceux qui possèdent une supériorité réelle.

Mais la supériorité civile, avant d'être devenue supériorité de droit, est en général difficile à constater. Le fait humain, la détermination des hommes, l'élection, peuvent donc quelquefois intervenir régulièrement.

« Nous admettons que l'autorité est dans la multitude, car sans

(1) Th. Meyer, s. j., *Institutiones juris naturalis*, Pars II. *Jus naturæ speciale*. p. 334-404.

(2) Taparelli, *Essai théorique du droit naturel*, l. I, c. vii, n° 468.

la multitude il ne peut y avoir d'autorité ; qu'elle est pour la multitude, c'est-à-dire pour lui donner l'unité nécessaire ; mais nous nions qu'elle existe de par la multitude, qui ne peut la créer, ni la détruire ; nous nions qu'elle appartienne à la multitude qui n'est pas faite pour gouverner, mais pour être gouvernée. Nous admettons encore que la multitude pourra, dans certains cas, conférer le pouvoir, non parce qu'elle est multitude, mais parce qu'elle a quelquefois acquis ce droit en vertu de certains faits antérieurs (1). »

Le P. Liberatore expose la même doctrine, en lui donnant un tour particulier.

« La cause, dit-il, qui détermine régulièrement le sujet du pouvoir politique est le droit préexistant et prépondérant : originairement, l'autorité domestique et patriarcale : le consentement ne peut devenir cause que fortuitement, extraordinairement et par accident.

« Dans des crises sociales, au milieu des bouleversements politiques, il peut arriver que tous les pouvoirs croulent, et alors l'élection est un moyen médicinal de réorganiser promptement la société qui tombait en dissolution ; d'où un pouvoir élu sera légitime autant que l'élection elle-même aura été régulière et légitime, c'est-à-dire aura lieu après l'extinction réelle et providentielle du droit préexistant. Or, de même qu'un moyen accidentel, une mesure médicinale ne peut être la règle universelle et le moyen normal, ainsi le consentement, qui accidentellement devient le seul moyen de reconstituer le pouvoir, ne peut être considéré comme la règle générale (2). »

Ainsi, d'après le P. Liberatore, de même que l'origine effective de la société civile doit nécessairement être attribuée à la famille, de même l'origine concrète du pouvoir civil ou de l'élément formel de la société est dans le pouvoir paternel qui est comme l'élément formel de la famille : tout chef de famille indépendant est un roi en germe.

La conclusion du P. Meyer, à laquelle je me rallie entièrement, est moins exclusive, plus large, car elle donne place à toutes

(1) Taparelli, *Essai théorique du droit naturel*, l. II, c. VII, n° 486.
(2) Liberatore, *Elementa juris naturæ*, l. II, c. III, a. 2.

les hypothèses qui peuvent se rencontrer en pareille matière.

« Les causes déterminant originairement le sujet du pouvoir civil sont généralement analogues aux causes qui constituent historiquement le corps social lui-même ; bien qu'elles supposent toujours une coopération multiple, soit directe, soit indirecte, de la liberté humaine, elles n'exigent pas toujours et nécessairement — mais seulement dans certaine hypothèse, eu égard à l'origine historique et à la condition de la communauté — le consentement social sous forme d'élection, pour produire un plein effet juridique ; bref, la même influence organique sociale, sous l'empire de laquelle se forme peu à peu le corps social, introduit souvent, avant toute délibération et toute élection, une autorité qui s'impose obligatoirement à tous ceux qui veulent être membres du même corps. »

Causæ subjectum potestatis civilis primitus determinantes generatim loquendo causis ipsum corpus civile historice constituentibus analogæ sunt ; quapropter, et si semper multiplicem humanæ libertatis cooperationem partim directam, partim indirectam supponant, non tamen semper et necessario, sed pro analoga tantum historica origine et conditione reipublicæ, consensum socialem quasi elementum ad formalem juris effectum requirunt ; alias eodem organico socialis naturæ influxu, quo corpus sociale paulatim formatur, non raro citra omne præveniens consilium, jus regiminis omnibus, qui ejusdem corporis membra esse velint, reverendum inducitur.

Il me semble que ce système satisfait pleinement l'esprit, et il répond, si nous ne nous trompons, aux légitimes exigences de ce qu'on peut appeler la philosophie politique, qui ne doit verser ni dans les spéculations d'un *a priorisme* dangereux, ni dans le réalisme terre à terre d'un empirisme dédaigneux des principes. Il y aurait une étude intéressante à faire sur les conséquences — dans l'ordre pratique — de ces théories ; mais nous quitterions le terrain philosophique proprement dit, pour aborder le champ de la politique et de la sociologie, et nous nous arrêtons.

G. DE PASCAL.

KANT ET KUNO FISCHER [1]

Pour exposer la manière dont se produit — et s'il y a lieu se légitime — la connaissance, on peut suivre deux méthodes. Ou bien, l'on part des conditions de la connaissance et de ses facteurs et l'on fait voir comment elle en résulte : c'est la méthode synthétique et déductive, ou bien, le fait de la connaissance ayant d'abord été dûment établi, l'on remonte aux conditions dont il est la suite, l'on résout le fait en ses facteurs et ceux-ci en leurs éléments les plus simples ; c'est la méthode analytique et inductive. Ces deux méthodes sont appropriées à l'exposition ; la deuxième est en outre une méthode de découverte.

Kant a employé la méthode synthétique dans la *Critique de la Raison pure* et la méthode analytique dans les *Prolégomènes*. C'est cette dernière qui fut son instrument d'invention. On serait peut-être tenté de dire que la synthèse repassant par les chemins de l'analyse, les recherches de Kant tournent dans un cercle. Le cercle n'est qu'apparent : en effet, si Kant, des conditions qu'il a assignées à la connaissance, redescend à cette connaissance, il ne se borne pas à en déduire le fait, mais il va plus loin et en fonde le droit. Ne l'oublions pas : le vrai problème de la critique est non pas la question de l'existence, mais la question de la légitimité de la connaissance. Et l'explication du fait n'est pas nécessairement la légitimation du droit. Preuve manifeste que les deux questions sont distinctes et que la critique avance au lieu de tourner et retourner le même problème.

1 Voir *Revue de Philosophie*, octobre 1931, p. 712.

La mathématique et la physique pures sont déclarées possibles, la métaphysique du suprasensible, des choses en soi, impossible, et cependant cette métaphysique se déduit aussi bien à titre de fait que la physique et la mathématique.

D'où vient cette différence de traitement? Un critérium spécial a dû intervenir, que ne supposait pas la simple déduction de la connaissance comme fait. Ce critérium est l'incompatibilité des conditions de la mathématique et de la physique d'une part, avec celles de la métaphysique des choses en soi d'autre part. Or, ces sciences dont les conditions sont inconciliables ne se présentent pas avec les mêmes recommandations. Personne n'a jamais douté des vérités mathématiques : les sceptiques eux-mêmes se sont arrêtés devant elles : la métaphysique a édifié des systèmes qui se sont écroulés les uns sur les autres. Si donc, dans les conditions de la mathématique (et aussi de la physique) se trouve l'explication de la métaphysique à titre de fait, et qu'au contraire, dans les conditions de la métaphysique, on ne trouve pas celles de la mathématique (et de la physique), la conclusion s'impose et le choix est fait. Il ne s'agira pas de sacrifier le moins pour sauver le plus, et d'abandonner une science pour en garder deux, ce n'est pas davantage le goût personnel qui décidera. Entre la mathématique et la métaphysique, l'esprit ne saurait hésiter : la mathématique devient le critérium qui permettra de juger de la légitimité et de l'illégitimité de la métaphysique.

I

La mathématique existe. A quelles conditions est-elle possible? Ces conditions, on ne les trouve que dans une théorie nouvelle de l'espace et du temps, que Kant a découverte. Préparée par les spéculations du philosophe pendant la période antécritique de ses spéculations, elle apparaît avec netteté dans la dissertation sur *la forme et les principes du monde sensible* et du monde intelligible, elle ouvre la *Critique de la Raison pure* et est exposée dans *l'Esthétique transcendentale*. — Nous percevons des objets situés hors de nous ou à côté les uns des

autres. Ce qui est hors de nous est dans un autre lieu que nous ; les choses qui sont hors ou à côté les unes des autres occupent des lieux divers. Il y a des objets qui existent ensemble ou qui se succèdent, qui sont dans le même moment ou dans des moments différents. Or, être dans des lieux différents, c'est être dans l'espace ; coexister ou exister à des instants différents, c'est être dans le temps. Nous avons donc les représentations de l'espace et du temps. D'où les tenons-nous? Les avons-nous dégagées de nos perceptions à l'aide de l'abstraction, et sont-ce des concepts dérivés et empiriques? Le soutenir revient à expliquer A par A. Comment, en effet, serions-nous redevables de nos représentations de l'espace et du temps à nos perceptions sensibles, puisque sans ces représentations nous serions incapables de percevoir les choses sensibles dans l'espace et dans le temps? L'espace et le temps sont donc en nous des représentations primitives, *a priori* et non *a posteriori*, et c'est pour cela que nous pouvons bien supprimer les représentations des objets que nous situons dans l'espace et dans le temps, mais non pas supprimer les représentations de l'espace et du temps elles-mêmes. L'espace et le temps ne sont pas des concepts dérivés et empiriques.

Nos représentations se répartissent en deux classes : les intuitions et les concepts. Les intuitions représentent des choses qui nous sont immédiatement présentes, les concepts, des caractères communs à une pluralité de choses. Comme leur objet, les intuitions sont singulières, et les concepts généraux. Les concepts sont abstraits des intuitions et se rapportent à elles comme la partie au tout. Ils sont d'autant plus pauvres qu'ils sont plus abstraits et généraux, et inversement. Les intuitions renferment une foule infinie de caractères qui déterminent complètement les choses individuelles. Les concepts abstraits, parties des intuitions, sont dans les intuitions sans que la réciproque soit vraie. Ils contiennent les concepts sous eux, non en eux. Issus d'une comparaison et d'une analyse auxquelles l'entendement soumet les représentations données, les éclaircissant, allant des unes aux autres, séparant leurs caractères communs de leurs caractères différents, les concepts sont de nature discursive. On peut distinguer logiquement les caractères

que contiennent les concepts. Faut-il dire que l'espace et le temps sont des concepts généraux? S'il en allait ainsi, l'espace et le temps auraient, avec les différents temps et les différents espaces, le même rapport que le concept général d'homme avec les espèces d'hommes et les hommes individuels. Ils représenteraient le caractère commun des différents espaces et des différents temps, ils seraient une partie de la représentation de ceux-ci. Mais l'espace et le temps ne sont point dans les différents espaces et les différents temps; ce sont ces espaces et ces temps qui sont dans l'espace et dans le temps. L'espace et le temps ne sont point des parties de représentations correspondant à ce qu'il y aurait de commun dans les espaces et les temps. Il n'y a pas diverses espèces d'espace et de temps; il n'y a qu'un espace et qu'un temps qui embrassent ce que nous nommons les espaces et les temps. L'espace et le temps sont donc des représentations singulières, des intuitions et non des concepts généraux et discursifs. Et puisque ces intuitions sont *a priori*, l'espace et le temps sont des intuitions pures.

Puisque tous les espaces et tous les temps possibles sont dans le temps et dans l'espace, l'espace et le temps ne sont pas des parties mais des touts. N'étant pas des parties de touts plus grands, ils sont sans mesure; étant sans mesure, ce sont des grandeurs infinies. On ne peut les déterminer qu'en introduisant en eux des limites. Ces limites ne sont elles-mêmes possibles que si l'espace et le temps sont d'abord donnés; elles introduisent en eux des différences, lesquelles ne sont ni des parties ni des limites. Aucune grandeur ne peut être simple sans cesser d'être une grandeur, l'espace et le temps sont donc indéfiniment divisibles, et ce qu'on nomme parties d'espace et de temps comme le point ou le moment sont, non pas des parties, mais des limites. Par là il est manifeste que l'espace et le temps sont des grandeurs infinies, comme ils sont des intuitions. Et puisque, parmi toutes nos représentations, il n'en est pas d'autres qui possèdent ce double caractère, il faut dire que l'espace et le temps sont les deux seules intuitions primitives de l'esprit humain.

Si l'espace et le temps, au lieu d'être des intuitions, étaient

des concepts généraux, discursifs, que l'esprit aurait tirés par abstraction des différents espaces et des différents temps, ils auraient les caractères communs à leurs espèces. Ces espèces posséderaient des caractères propres qui ne se retrouveraient pas dans les concepts généraux d'espace et de temps. Il n'y a pas de tels caractères. Pour distinguer les rapports d'espace et de temps, il n'est point de caractère qui soit autre que spatial ou temporel, et qui ne soit inhérent à tout espace et à tout temps. Si l'espace et le temps étaient des concepts généraux, les différences des temps et des espaces se laisseraient éclaircir et concevoir logiquement. Or, la différence entre ici et là, en haut ou en bas, à droite ou à gauche, plus tôt ou plus tard, sont indéfinissables et inconcevables logiquement : il n'y a que l'intuition qui les fasse apercevoir. La main gauche et la droite, une main et son image ne diffèrent que par la position et la direction. Si la pure logique était seule à distinguer les objets, beaucoup d'entre eux seraient indiscernables, ainsi la main droite et la main gauche, et le principe des indiscernables serait faux. Mais les intuitions de l'espace et du temps nous forcent de l'admettre : ce n'est pas une loi de l'entendement, ce que croyait à tort Leibniz, qui en a manqué la démonstration, c'est une loi de l'intuition : deux choses qui existent en même temps sont séparées par les lieux qu'elles occupent, deux choses qui existent en des temps divers peuvent occuper successivement le même lieu.

Intuitions primitives, l'espace et le temps tiennent sous leur dépendance les lois de la pensée et nous en montrent la valeur. Le principe de contradiction ou de l'impossibilité dit qu'un même sujet ne peut pas en même temps être A et non A. Supprime-t-on cet *en même temps*, le principe n'a plus de valeur, il perd le caractère de jugement synthétique. Le temps fonde aussi le principe de continuité, car il est la condition du changement continu. Une chose change quand elle parcourt une série d'états divers. Si le changement est interrompu à chaque instant, il n'est pas continu ; s'il ne cesse en aucun instant, il est continu. Grâce au temps, il peut être continu. A un moment, une chose est dans un état ; à un autre moment, elle est dans un autre état ; mais entre deux moments il y a une série infinie

de moments, car le moment n'est pas une partie du temps, mais une limite dans le temps.

L'espace et le temps sont de pures intuitions. Ne sont-ils que cela? En eux n'y a-t-il rien d'objectif et de réel, tout est-il subjectif et idéal? C'est cette dernière hypothèse qui est la vraie. Si l'espace et le temps étaient indépendants de notre représentation et appartenaient à la nature des choses, ce seraient ou des substances ou des qualités ou des rapports. En fait-on des substances à la suite des philosophes anglais, des géomètres et des physiciens qui étudient l'univers en mathématiciens? Alors l'espace est le réceptacle infini, vide en lui-même, de toutes les choses possibles; le temps est le cours perpétuel, incessant des choses, qui peut exister sans qu'aucune chose existe. Ce sont là deux non-êtres, et infinis, ce qui est le comble de l'absurde. En fait-on des qualités ou des rapports inhérents aux choses, comme le veulent Leibniz, les philosophes allemands et les physiciens qui étudient l'univers en métaphysiciens? Alors on ne pourra pas se les représenter sans les choses, et c'est de ces choses que nous en aurons tiré les représentations au moyen de l'abstraction. Mais le fait est là : nous ne pouvons pas nous représenter les choses sans l'espace et sans le temps; nous pouvons bien nous représenter l'espace et le temps sans les choses. Les choses ne nous les donnent point; elles ne nous seraient pas données sans eux. Si l'espace et le temps sont des concepts abstraits et généraux, les grandeurs mathématiques ne sont plus des constructions, ce sont des abstractions; les principes qui les régissent sont empiriques, c'est-à-dire sans universalité et sans nécessité absolues. La géométrie n'établit plus que des propositions dont la généralité est comparative et relative, grâce à l'observation et l'induction. On peut supposer qu'un espace pourrait être découvert, qui posséderait des propriétés différentes de celui dont elle traite; la mathématique pure devient inexplicable. Au contraire, admet-on que l'espace et le temps sont des intuitions et non des objets, la construction des grandeurs mathématiques, la nécessité et l'universalité absolue de leurs rapports sont expliquées. L'espace et le temps sont de simples intuitions.

On comprend dès lors ce que sont l'espace et le temps à

l'égard de notre sensibilité. Notre sensibilité est une réceptivité, elle reçoit les impressions qui lui sont données et qui l'affectent selon sa nature et sa constitution. De ces impressions elle fait des choses sensibles ou sensations. La sensibilité est donc la condition fondamentale de toute sensation et impression et, comme telle, elle n'est elle-même ni impression ni sensation. La forme pure de la sensibilité est notre intuition, abstraction faite de tout le contenu, qui y est compris, de toutes les impressions, de la matière qui nous est donnée. Or, cette intuition pure, c'est l'espace et le temps. L'espace et le temps sont les formes fondamentales de notre sensibilité, les conditions formelles de toute sensation et perception, l'un de la perception externe, l'autre de la perception interne selon la distinction de Locke à tort reprise par Kant, puisqu'elle donne à son explication de la représentation des choses dans l'espace l'apparence d'un cercle vicieux. Tous les changements sont dans le temps, même ceux qui se produisent dans l'espace ; le temps se trouve ainsi être la forme du sens externe, et puisque tous les phénomènes sans exception sont des représentations et, par suite, des processus intérieurs, le temps domine toutes nos représentations, il est la forme primitive de la sensibilité tout entière. Mais l'espace et le temps, conditions de toutes nos représentations, ne sont pas des *objets* de représentation. Nous ne pouvons nous représenter la grandeur spatiale que grâce au temps et la grandeur de temps que grâce à l'espace. Nous ne connaissons la grandeur spatiale qu'en la comparant à la masse qui sert d'unité de grandeur, c'est-à-dire en comptant, en d'autres termes à l'aide du nombre qui est lui-même une grandeur de temps. L'espace est en quelque sorte appliqué comme un symbole au concept de temps ; nous figurons la grandeur de temps par une ligne et ses limites par le point.

L'espace et le temps étant les formes fondamentales et les conditions de notre sensibilité et de toutes nos impressions sensibles, elles le sont aussi de nos sensations : comme elles sont les formes de notre raison intuitive, nos sensations sont par là même des intuitions. Or, des sensations de nature intuitive sont des phénomènes : l'espace et le temps sont les conditions de tous les phénomènes. C'est parce que les impres-

sions sensibles sont réparties dans l'espace, ordonnées en lui, qu'elles prennent l'apparence d'objets et de qualités appartenant à des objets situés hors de nous ; c'est parce que les impressions sensibles sont réparties et ordonnées dans le temps qu'elles nous font l'effet de qualités appartenant, partie aux objets, partie au sujet, soit ensemble, soit d'une manière successive. On appelle état d'un objet l'ensemble de ses qualités. Ces qualités peuvent lui appartenir simultanément ou seulement les unes après les autres ; la série de ces dernières s'appelle changement, le temps est donc la condition du changement, mais non inversement. Puisque des déterminations opposées ne peuvent exister dans un même objet que les unes après les autres, il est clair que le temps est la condition et des états et de leur variation. L'espace et le temps donnent à titre d'intuition leur forme aux phénomènes. Mais qu'on se garde d'en faire de simples cadres et des schèmes. Ces formes ne sont pas des intuitions toutes faites et mortes, ce sont des actions de l'esprit qui ordonnent nos sensations selon les lois à nous connues de la relation spatiale et temporelle.

Cette doctrine nouvelle de l'espace et du temps permet de répondre facilement à cette question : les représentations de l'espace et du temps sont-elles acquises ou innées ? Elles ne sont pas acquises si l'on entend par là des concepts abstraits de nos perceptions sensibles. Elles ne sont pas innées, puisque ce sont des actions et non pas des concepts préformés. Mais leur production est antérieure à la conscience, et la conscience que nous prenons d'elles est acquise. Donnons-nous à cette conscience le nom de concept, l'espace et le temps sont alors des concepts acquis. L'activité qui les produit ne renferme rien de plus que la nécessité de la relation qu'ils réalisent ; elle est elle-même non pas innée, mais inconsciente.

Conditions fondamentales de notre sensibilité, de nos sensations et des phénomènes, l'espace et le temps ne sont pas des choses en soi, si par cette expression on désigne des choses indépendantes de notre faculté de sentir. Ils ne leur sont pas davantage applicables. A cet égard, ils n'ont aucune valeur, ce sont des entités imaginaires, et, pour qui place le réel dans les choses en soi, des entités idéales et sans réalité. Mais l'espace

et le temps ne sont pas simplement imaginaires. Ils valent sans exception pour le monde sensible dont ils conditionnent les phénomènes qui sont nos sensations. A cet égard, ils ont une réalité empirique. Ainsi donc, selon le point de vue, ils nous apparaissent imaginaires ou réels, imaginaires par rapport aux choses en soi, réels par rapport aux phénomènes. Et c'est précisément parce qu'ils sont de simples formes de notre sensibilité qu'ils ont tout ensemble et cette réalité empirique et cette idéalité transcendantale. La théorie kantienne de l'espace et du temps est donc un idéalisme critique ou transcendantal, bien opposé à ces deux autres idéalismes dont l'un méconnaît la véritable idéalité de l'espace et du temps en faisant d'eux des qualités et rapports inhérents aux choses, dont l'autre méconnaît leur véritable réalité en les convertissant en simples représentations, en impressions : l'idéalisme de Leibniz qui rêve, l'idéalisme de Berkeley qui s'égare en mystiques divagations.

II

On conçoit *a priori,* dit Trendelenburg, que l'espace et le temps soient ou simplement objectifs, ou simplement subjectifs, ou à la fois l'un et l'autre. Kant n'a pas songé à cette troisième hypothèse : de là une lacune dans sa théorie. Kuno Fischer soutient le contraire et expose la théorie de Kant de manière à ce qu'elle s'accorde avec cette opinion : aussi son exposition a-t-elle un caractère anticritique. Et là-dessus, pour faire ressortir l'inexactitude de cette exposition, Trendelenburg élève contre elle une série d'objections de détail que Kuno Fischer n'a pas eu de peine à réfuter. Voici les objections et les réponses :

1° Kant parle de concepts *(begriffe);* dans son *Esthétique* jamais il n'emploie l'expression de concepts généraux *(gattungsbegriffe* , que Kuno Fischer substitue au terme de Kant. Il n'aurait pu s'en servir, car pour lui tous les concepts ne sont pas généraux. Les concepts qu'il vise et dont il entend distinguer l'espace et le temps, contiennent, dit-il, un nombre infini de représentations possibles sous eux ; ils sont le caractère com-

mun de ces représentations. Les concepts généraux ne peuvent être visés ici ; en effet, les concepts généraux contiennent sous eux les espèces, et les espèces ne sauraient être conçues comme possibles à l'Infini. Les concepts dont il s'agit sont donc ceux qui sont susceptibles d'être appliqués immédiatement aux individus, dont le nombre est indéfini. — *Réponse*. Que Kant n'ait pas fait usage de l'expression concepts généraux, cela importe peu, car le terme de concepts en est l'exact synonyme. Ouvrons sa *Logique* — que Trendelenburg invoque et qui est postérieure à la *Critique de la Raison pure*. — Après avoir réparti toutes nos représentations en deux classes, les intuitions et les concepts, Kant y enseigne que l'intuition est particulière et le concept général *(allgemein)*, et général parce qu'il représente ce qui est commun à une pluralité de choses. Si Kant entendait parler d'une certaine classe de concepts et non de tous les concepts dans son *Esthétique transcendantale*, pourquoi dit-il : chaque concept *ein jeder?* Ce qui, évidemment, s'applique à tous les concepts. Pourquoi aussi les espèces ne seraient-elles pas concevables comme *possibles* à l'infini? Pourquoi d'ailleurs les genres qui contiennent sous eux les espèces ne contiendraient-ils pas le nombre infini d'individus qui sont dans ces espèces? Enfin les représentations sous lesquelles se rangent immédiatement les individus sont les espèces infimes. Or, Kant, dans sa *Logique*, fait observer qu'en réalité il n'y a pas d'espèces infimes, que celles que nous regardons comme telles le sont par convention, qu'elles sont des genres sous lesquels se rangent d'autres espèces que nous ne prenons pas la peine, ou que nous ne sommes pas en état de discerner.

2° Kuno Fischer appelle abstraits les concepts généraux qu'il a substitués aux concepts dont Kant distingue l'espace et le temps. Or, Kant sait fort bien que tous les concepts généraux ne sont pas formés par abstraction; tels sont les concepts de grandeur; par exemple, le concept de parallélogramme qui a sous lui des espèces (carré, rectangle, etc.). Les concepts généraux de grandeur sont des constructions de l'esprit et non des abstractions. — *Réponse*. L'objection repose sur une confusion : celle de la matière et de la forme logique du concept. Quel parallélogramme l'esprit construit-il? Est-ce le parallélo-

gramme en général indéterminé, qui n'est ni carré, ni rectangle, etc.? Ou est-ce le parallélogramme déterminé, carré, rectangle, etc.? Est-ce le genre ou l'espèce? Évidemment, c'est le parallélogramme déterminé. Mais pour obtenir le concept du genre parallélogramme, l'esprit doit abstraire les caractères communs à ses diverses espèces.

3° Les catégories de l'entendement sont des concepts généraux sans être abstraits, et c'est d'elles seulement que Kant a voulu distinguer l'espace et le temps. — *Réponse.* On peut dire que les catégories sont des concepts abstraits ou non abstraits selon qu'on les considère quant au rôle qu'elles jouent dans la connaissance ou quant à la forme logique. Dans le premier cas, ce sont les lois constitutives de l'entendement, primitives, fondamentales et non de concepts abstraits. Dans le deuxième cas, elles nous apparaissent comme des concepts abstraits tirés de la comparaison des espèces qu'elles subsument (exemple : la catégorie de cause que nous dégageons du rapprochement des diverses sortes de causes). Or, dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant s'est placé au deuxième point de vue qui est celui de la forme logique. Comment aurait-il pu se placer au premier, puisque à ce moment il ignore encore la doctrine des catégories? Si Kant ne s'était proposé que de distinguer l'espace et le temps des catégories, c'est-à-dire de certains concepts seulement, il aurait non pas laissé une lacune dans son système, mais creusé un abîme où le kantisme tout entier aurait sombré. Aussi bien, Trendelenburg est en contradiction avec lui-même, puisque, après avoir soutenu que Kant voulait simplement opposer l'espace et le temps aux concepts qui représentent les espèces infimes, il remplace maintenant ces espèces infimes par les concepts les plus généraux, les catégories!

4° L'exposition donnée par Kuno Fischer de la théorie kantienne de l'espèce et du temps se réduit à un sophisme, le sophisme du syllogisme à quatre termes. Le voici : Tous les caractères sont des parties, mais l'espace et le temps ne sont pas des parties, donc ce ne sont pas des caractères ; et puisque, selon une définition précédemment admise, tout concept est un concept général, l'espace et le temps ne sont pas des concepts

généraux. Dans ce raisonnement le mot partie a une double signification : le caractère est une partie de concept c'est-à-dire au point de vue logique ; l'espace est un tout au point de vue sensible. Cette homonymie suffit à vicier l'argument. — *Réponse*. Le raisonnement de Kuno Fischer est exactement celui de Kant. Kuno Fischer dit : L'espace et le temps sont ce qu'aucun concept n'est jamais, à savoir des touts. L'espace et le temps ne sont donc pas des concepts. Kant dit : L'espace et le temps sont des grandeurs infinies, c'est-à-dire renfermant un nombre infini de parties en soi ; ce sont des touts et des représentations de touts. Aucun concept n'est une représentation ayant en soi un nombre infini de parties. Donc l'espace et le temps, étant ce que n'est aucun concept, ne sont pas des concepts. Le moyen terme est ici « touts ». Où est la différence? Kuno Fischer dit : Les concepts sont ce que l'espace et le temps ne sont pas, à savoir, partie de représentation. Donc l'espace et le temps ne sont pas des concepts. Kant dit : Tout concept est une représentation, qui est dans un nombre infini de représentations comme un caractère qui leur est commun. Le caractère commun n'est pas l'ensemble des caractères de la représentation particulière, mais une de ses parties. Tout concept est une partie de représentation. Or, l'espace et le temps ne sont pas des parties de représentations. Donc ce ne sont pas des concepts. Le moyen est : partie de représentation. Où est la différence? Si le sophisme signalé par Trendelenburg était réel, Kant en serait coupable aussi bien que Kuno Fischer. Mais il n'existe pas. La distinction de la partie au point de vue logique et au point de vue sensible est peu intelligible, et d'ailleurs l'espace et le temps ne sont des parties à aucun de ces points de vue ; donc, il n'y a pas d'ambiguïté possible.

5° Kuno Fischer a encore altéré la théorie kantienne en faisant du temps les conditions de la valeur des lois de la pensée. Il a commis cette erreur parce qu'il a, bien à tort, mêlé les doctrines de la *Dissertation inaugurale* et de la *Critique de la Raison pure*. Or, Kant a répudié dans celle-ci (*Logique transcendantale*) ce qu'il avait avancé dans celle-là. — *Réponse*. Ici encore il y a une confusion. Kant distingue l'usage *logique* et l'usage *réel* des lois de la pensée : l'un concerne les juge-

ments analytiques ; l'autre les jugements synthétiques. Si les lois de la pensée sont indépendantes du temps (*Logique transcendantale*), leur application aux objets réels ne l'est pas (*De mundi sensibilis* etc. [*Esthétique transcendantale*]). Il n'y a pas là de contradiction. La théorie kantienne de l'espace et du temps est donc fidèlement reproduite par Kuno Fischer. Est-elle destinée à établir que l'espace et le temps ne sont que des intuitions subjectives ? Pour répondre affirmativement, il suffit de se rappeler et la lettre même de l'*Esthétique transcendantale* et la fin que se proposait Kant, à savoir, la démonstration de cette thèse : la mathématique pure n'est explicable que si l'on admet l'Idéalité de l'espace et du temps.

III

Et maintenant oublions Trendelenburg et ses objections ; mettons à profit la belle et exacte exposition de Kuno Fischer et demandons-nous ce qu'il convient de penser de la théorie kantienne de l'espace et du temps ? Kant range l'espace et le temps parmi les intuitions, et ces intuitions sont à ses yeux des créations de notre esprit ; c'est à ces deux points que nous bornerons notre examen.

Tout d'abord, l'espace et le temps nous sont présentés comme étant l'un et l'autre des intuitions. Que l'espace, cette étendue immense qui ouvre devant l'imagination et la pensée ses profondeurs infinies, et semble défier ces facultés d'atteindre ses limites, soit une intuition, nous l'accordons volontiers. Mais qu'y a-t-il d'intuitif dans le temps ? Les choses, les faits, les représentations, sont dans le temps parce qu'ils sont simultanés ou successifs. Simultanéité c'est coexistence, succession c'est existence avant et après. Coexister, exister avant ou après, c'est être dans une relation d'existence. Or, saisir une relation d'existence, n'est-ce point penser ; et si je cesse de penser cette relation, le temps ne cesse-t-il pas d'exister pour mon esprit ? Je conçois aisément que ma pensée étant, par hypothèse, occupée ailleurs ou, si l'on veut, entièrement inactive, l'espace continue d'être présent à mon imagination ou à ma sensibilité,

car, quoique l'étendue spatiale fonde des rapports de juxtaposition ou de distance pour des parties, comme en elle ces parties sont simplement virtuelles tant que je ne les distingue pas, ces rapports ne sont eux-mêmes que virtuels, et l'état d'indivision de l'étendue spatiale ne peut avoir pour effet de supprimer l'intuition que j'en ai. Au contraire, si la relation de coexistence ou de succession est absente de ma pensée, qu'est-ce que mon esprit saisira du temps? Sans doute, le fait de coexister ou d'exister en succession se réalise indépendamment de mon intelligence ; encore est-il que dès l'instant que mon intelligence ne remarque pas ou ne remarque plus cette coexistence ou cette succession, tout le réel se réduit en ma conscience aux perceptions ou aux images qui coexistent ou se succèdent; en dehors d'elles, il n'y a rien qui soit apte à devenir, pour un sujet conscient, le terme d'une intuition. On peut indiquer, décrire ce qu'il y a de sensible, de positif dans une intuition, une telle indication, une telle description est possible en ce qui concerne l'espace dont les trois dimensions sont susceptibles d'être signalées et nommées, abstraction faite de tout rapport mathématiquement défini. Nous ne sommes pas en mesure de procéder de la sorte à l'égard du temps. Kant lui-même observe que quand nous nous représentons le temps, nous le transposons et le convertissons en espacé. Le temps apparaît à notre imagination comme une ligne continue, ou plutôt comme le mouvement d'on ne sait quelle vague mobile glissant indéfiniment en arrière ou en avant sur cette ligne continue. Nous n'avons nullement besoin de transposer l'espace en représentation de temps. Si l'espace est le symbole nécessaire du temps pour quiconque veut se le représenter, n'est-ce pas là une preuve manifeste que la représentation du temps est non pas une intuition, mais une notion ?

L'espace et le temps nous sont, en deuxième lieu, présentés comme étant des formes subjectives, idéales de notre sensibilité, des créations de notre esprit. Nous ne saurions non plus souscrire à cette assertion. Cependant ici la théorie nous paraît se rapprocher davantage de la vérité en ce qui concerne le temps qu'en ce qui concerne l'espace. Certes, il est excessif de prétendre que le temps soit, au sens rigoureux du mot, une production de l'esprit. Admettons qu'il y ait des choses dont

l'existence soit indépendante de nous et Kant n'a jamais révoqué en doute l'existence des choses en soi); admettons encore que ces choses soient en relation avec nos puissances de perception (il le faut bien d'ailleurs, car quelle raison aurions-nous d'affirmer l'existence de ces choses, au cas où elles seraient totalement étrangères au sujet qui les pense?), si vague que soit l'idée que nous nous fassions de ces choses, si indéterminée que soit la relation reconnue entre elles et notre esprit, nous ne pourrons éviter de concevoir ces choses comme des entités actives et cette relation comme une relation de causalité. Supposons que les réalités dont nous parlons soient soustraites à la loi du temps : l'action qu'elles exerceront sur nous sera donc elle-même intemporelle. Qu'on nous explique alors comment l'esprit s'y prendra pour en dérouler les résultats dans le temps et les ordonner en lui, situant ceux-ci ensemble et ceux-là en succession? Le temps régit ainsi l'action des choses non moins que les intuitions de l'esprit. Toutefois, si l'esprit ne crée pas le temps, son activité propre a beaucoup à fournir dans la représentation du temps. Cette représentation, disions-nous, est une pensée. Or, on ne pense pas sans percevoir un rapport. Mais un rapport ne peut être perçu si les termes qu'il relie ne le sont pas eux-mêmes. Aussi bien que les choses qui coexistent ou se succèdent actuellement, celles qui ont coexisté ou qui se sont succédé autrefois devront donc être présentes ensemble à ma pensée, lorsqu'elle saisira leur relation de temps. Il faudra, par conséquent, que celle-ci découvre et interprète des indices qui lui permettent de retrouver le passé dans le présent. Inventer ces indices, s'en servir, penser les relations de temps en général, la relation de coexistence et la relation de succession, n'est-ce pas là un travail que mon intelligence aura à effectuer? Sans ce travail, le temps, qui n'est pas le produit de l'intelligence, n'existerait cependant pas pour elle, ni pour une faculté quelconque de mon esprit. Aucune trace d'une activité pareille n'est à relever dans la représentation de l'espace et, pas plus que le temps, l'espace n'est une création de ma sensibilité. Puisque l'espace nous est présenté comme une œuvre de l'esprit, c'est donc qu'il se distingue de la faculté qui est supposée le créer, c'est-à-dire la sensibilité, de la façon dont se distingue l'effet de la cause,

et le produit de ce qui le produit. Le produit est une étendue immense que l'intuition embrasse. Qu'est-ce, à son tour, que la sensibilité ? Kant la définit par la loi de nécessité qui contraint notre esprit à coordonner certaines de ses représentations sensibles selon les rapports spatiaux. Entre l'espace et la sensibilité la différence est celle du sujet à l'objet, et, ici, celle de l'étendue à l'inétendu, du multiple au simple. Nous dira-t-on en vertu de quelle mystérieuse opération la sensibilité peut produire quelque chose qui lui soit aussi opposé, et par quels arguments espère-t-on nous convaincre que la sensibilité est essentiellement une nécessité qui la force à se nier, à se contredire elle-même en posant devant soi cet espace dans lequel elle ne peut rien retrouver de ce qui la constitue ?

Si l'on repousse l'hypothèse d'une création de l'espace et du temps par l'esprit, on ne peut comprendre, dira Kant, l'incapacité où nous sommes de nous défaire de ces représentations. Nous savons qu'en ce qui concerne le temps le fait est inexact, attendu que nous ne pensons pas toujours le temps et que, sans la pensée du temps, celui-ci n'existe plus pour notre conscience. Mais il est vrai que nous ne cessons de nous représenter l'espace parce que nous ne cessons de sentir notre corps, et que, pour sentir le corps, il nous faut nous le représenter dans l'espace, ainsi qu'une théorie de la perception externe l'établirait. Toutefois, cette perpétuité de l'intuition de l'étendue spatiale n'implique nullement la théorie kantienne. On peut très bien se passer d'elle. Nous sommes des êtres sensibles, en tant que doués d'un corps à l'aide duquel nous percevons d'autres corps. Du moment que le sentiment de l'espace est la condition nécessaire du sentiment de notre propre corps et, par lui, de la perception des corps étrangers, quoi d'étonnant à ce que cette condition s'impose à nous dès que nous sommes placés dans l'univers sensible et tant que nous y demeurons ? L'union du sujet psychique à l'espace est la condition de notre vie terrestre et doit durer autant qu'elle. Hypothèse pour hypothèse. Celle-ci n'a-t-elle pas sur celle de Kant l'avantage d'être intelligible tout en expliquant aussi bien le fait dont il s'agissait de rendre compte ?

Mais, ajoute Kant, l'hypothèse d'une création de l'espace et du temps par l'esprit explique seule la mathématique pure. Sans elle, la géométrie est impuissante à établir la nécessité et l'uni

versalité absolues des proportions synthétiques qu'elle démontre. Est-ce bien sûr? Puisque la mathématique a précédé la théorie kantienne, c'est évidemment que les mathématiciens estimaient avoir trouvé à leurs démonstrations, de la nécessité desquelles ils n'ont jamais douté, un fondement autre que l'idéalité de l'espace et du temps. Erreur, dès que l'espace est rendu indépendant de l'esprit, les vérités mathématiques n'ont plus qu'une nécessité et qu'une universalité relatives; elles n'appartiennent qu'à l'espace des géomètres, et rien ne garantit qu'un autre espace, possédant des propriétés différentes du leur, ne puisse être découvert! Relative aussi, répondrons-nous, est la mathématique dans la théorie kantienne, car l'espace créé par notre sensibilité est relatif à la constitution de cette sensibilité. Nous sommes sûrs au moins, répliquera Kant, que notre sensibilité ne changera pas, c'est-à-dire ne produira jamais un espace différent de celui qu'elle produit en vertu de la loi qui la constitue. Cela ne revient-il pas à dire que nous sommes certains de l'existence de l'espace dont nous avons l'intuition... tant que nous en aurons l'intuition? Mais n'est-il pas assuré aussi que l'espace de la mathématique, conçue indépendamment de la théorie kantienne, durera autant... qu'il durera. Que la relativité de l'espace dépende de l'esprit ou de toute autre cause, qu'importe? La mathématique ne serait-elle pas toujours elle-même relative?

Allons plus loin, et osons, quelque téméraire que l'assertion puisse paraître, osons soutenir contre Kant et les Kantiens que la mathématique pure n'est en aucune manière solidaire de l'idéalité de l'espace. Pour que les vérités de la géométrie aient une valeur absolue, il leur faut comme fondement la notion absolue de l'espace. L'espace dont nous avons l'intuition a trois dimensions; il faudra donc que l'espace absolu ait trois dimensions et ne puisse en avoir davantage. N'est-ce pas ce qui arrive? Le contenu, la matière de l'idée d'espace est celle d'étendue pure. Cette étendue se réalise pour mon esprit, lorsque je m'en représente les trois dimensions. Je puis bien concevoir abstraitement un nombre supérieur ou la multiplication indéfinie de dimensions spatiales; mais si j'essaie de les réaliser en intuition, je ne puis y parvenir. Pourquoi? Est-ce parce que ma sensibilité est constituée comme elle l'est? Mais non, c'est parce

que l'objet même que je me représente m'oppose une résistance, et cette résistance tient à sa nature et non à la mienne ; j'ai le droit de dire que c'est une résistance logique : la place des dimensions que je m'efforce d'imaginer est déjà prise (1). En d'autres termes, il ne saurait y avoir d'espace autre que l'espace. Aussi bien, prenons-y garde : l'idée de l'espace n'est que l'idée de l'étendue pure : qui est-ce qui s'oppose donc à ce que je découvre en cette idée les possibilités qu'elle entraîne, j'entends les dimensions dont elle est capable et les formes possibles en ces dimensions et par elles?

A cet égard, il est intéressant de comparer la notion d'espace à deux idées dont la seconde est en quelque sorte l'antithèse de la première, mais qui se refusent toutes deux à une pareille déduction *a priori*. Ce sont les idées d'être et de vie. — On peut, on doit même selon nous, mais en ayant soin de donner à cette assertion une portée réaliste, affirmer que le sentiment de l'espace et l'intuition de l'être idéal sont les conditions nécessaires, celle-ci de la pensée, celui-là de la perception du monde sensible. Il faut ajouter que l'espace, dont j'ai le sentiment primitif, est à sa façon indéterminé comme l'être idéal qui éclaire mon intelligence. Quand je pense l'espace en le posant devant mon intelligence par l'application que je lui fais de l'idée d'être, je pense donc une chose indéterminée. Mais l'indétermination de l'idée d'espace n'est pas du même degré que celle de l'idée d'être. L'idée d'espace est indéserminée en ce sens que, par elle-même, elle ne me représente aucune figure et me fournit seulement le lieu où je pourrai imaginer toutes les figures possibles dans l'étendue. Elle est déterminée néanmoins en ce qu'elle me montre une certaine essence, laquelle est précisément l'essence de l'espace. Sous peine de ne point concevoir réellement l'espace, il faut donc que je conçoive, dès l'instant que j'ai l'idée, ce qui est constitutif de l'espace, et comme espace et étendue pure ne font qu'un, je pense forcément, en le pensant, les dimensions inhérentes à l'étendue.

(1) La géométrie non euclidienne se réduit dès lors à une sorte d'algèbre ou de déduction logique qui laisse de côté la vraie notion de l'espace.

L'idée d'être, au contraire, est absolument indéterminée ; en elle je n'ai affaire qu'à la possibilité pure, essentielle, à la fois logique et métaphysique. C'est un problème de savoir si une intelligence réduite à la contemplation de l'être idéal pourrait apercevoir en lui et saisir d'une manière *réfléchie* les propriétés fondamentales qu'il possède : comme l'unité, l'identité, l'immutabilité, etc. Quoi qu'il en soit de ce point, il est bien certain que, de la simple notion d'être, il serait impuissant à faire sortir l'idée d'une réalité ou d'une possibilité déterminée, quelle qu'elle soit, et si vague qu'en puisse être la détermination. Ce serait, en effet, de ce qui n'est que forme, et forme vide, faire sortir une matière de représentation. L'expérience et le travail de l'abstraction exercé sur les données de l'expérience peuvent seuls livrer à l'esprit la représentation de réalités ou de possibilités déterminées.

L'idée de vie, elle aussi, quoiqu'elle corresponde à ce qu'il y a de plus concret, et, par conséquent, de plus déterminé dans les choses, ne comporte pas la conception des propriétés constitives du principe qui organise les vivants. C'est que je la forme péniblement en prenant pour point d'appui les enseignements de l'expérience. Quand j'ai affaire à la vie, comme je ne suis pas dans le secret de la nature, comme j'ignore l'essence de la vie, je suis bien empêché de découvrir *a priori* les formes qu'elle est susceptible de revêtir, les types en lesquels elle peut se réaliser, les lois qui président à ces types; mais l'étendue spatiale, la pure étendue, cette chose morte, ce minimum d'essence d'ordre sensible, quel secret pourrait-elle bien me cacher en ce qui concerne l'étendue?

La mathématique pure peut donc établir des proportions absolument certaines et universelles, que l'espace soit ou ne soit pas une création de notre sensibilité. Et si la théorie kantienne perd ainsi sa pierre de touche, ne perd-elle pas du même coup sa chance la plus sérieuse d'être acceptée?

EUGÈNE BEURLIER.

(A suivre.)

LE CONCEPT DE FORCE DEVANT LA SCIENCE MODERNE

D'APRÈS M. P. VIGNON, PRÉPARATEUR DE ZOOLOGIE A LA SORBONNE (1)

Nous rencontrons dans une publication spéciale, où nos lecteurs n'auraient guère l'occasion d'aller la chercher, une étude, d'ordre philosophique, relative à la Biologie générale. Cette étude nous paraît présenter un sérieux intérêt, de par son contenu, et aussi en considération du milieu purement scientifique où elle a pris naissance. L'auteur manifeste des convictions nettement péripatéticiennes : le fait est assez rare pour être signalé, aujourd'hui que ceux qui échappent à la contagion du matérialisme succombent trop souvent aux atteintes d'un mal aussi destructeur de toute vérité positive, nous voulons dire aux atteintes du subjectivisme kantiste. Il nous a semblé curieux d'introduire dans cette Revue un travail qui n'avait en aucune façon été exécuté pour elle, mais où nous découvrons un clair reflet des doctrines d'Aristote. Ce n'est pas, croyons-nous, que M. Vignon se pique d'avoir beaucoup fréquenté ce philosophe ; mais un naturaliste, désireux d'écarter résolument le Mécanisme cartésien, père du Matérialisme scientifique, ne pouvait, en vertu de la logique même des situations, retrouver un terrain solide qu'en rejoignant le philosophe pour lequel la notion de la *Forme* n'était guère autre chose que celle de la *Force*, telle que l'ont comprise les grands dynamistes modernes : la *Force*, c'est-à-dire l'*Activité spécifique*, et non pas l'*Énergie*, simple capacité de travail, qu'acquiert et qu'utilise cette Activité.

Soucieux de rattacher solidement la Vie au monde minéral où elle prend sa source, M. Vignon fuit, jusqu'au scrupule, les séductions trompeuses du *Vitalisme ;* ce ne sera pas là, aux yeux de nos lecteurs, la moindre originalité du mémoire que nous leur présentons

(1) VIGNON : *La Notion de Force, le principe de l'énergie et la biologie générale.* (*Causeries scientifiques* de la *Société zoologique de France*. N° 7, 36 pages, 1900.

aujourd'hui. Nous ne connaissions en effet, jusqu'ici, aucun biologiste qui, fermement persuadé de la supériorité des êtres vivants sur les substances chimiques, résolument attaché à la notion du progrès, profondément respectueux de la dignité de la nature humaine, n'en cherche pas moins une formule synthétique, capable de convenir à la molécule chimique comme à l'Homme.

Cette défiance, à l'égard du *Vitalisme*, est faite pour surprendre quiconque est mal au courant de tout ce que ce mot comporte d'arbitraire aux yeux de l'homme de science moderne. Elle est d'ailleurs parfaitement justifiée. A quelque degré de l'échelle ontologique que nous choisissions la substance qui fera l'objet de notre étude, c'est la même masse et la même énergie que cette substance assimile quand elle prend naissance ou qu'elle s'accroît, qu'elle désassimile lorsqu'elle travaille ou meurt. De même, pour quiconque sait remonter jusqu'à la Force suprême qui anime l'Univers, l'être chimique, l'être biologique sont, au même titre, des délégations de cette unique Activité. Mais chaque être représente une délégation spécifique. Spécifique, pourquoi ? En raison des attributs qui caractérisent la part d'activité qui lui échoit.

Le fait que les êtres chimiques sont fabriqués avec une seule molécule et les êtres biologiques avec un grand nombre, fait essentiel d'où résulte ce que nous appelons la *vie* chez les seconds, ne légitimerait en rien le fossé que veut creuser le Vitalisme ; ce fait ne doit pas nous masquer la sublimité du plan, dont l'Univers, mi-partie chimique, mi-partie biologique, est la réalisation.

Comme nous sommes obligés de nous borner à publier ici des fragments du mémoire de M. Vignon, mémoire très spécial dans certaines de ses parties, nous nous efforcerons, au moyen de quelques explications complémentaires, de rendre évidente la liaison des idées et la marche de la démonstration. Nous respecterons scrupuleusement la pensée de l'auteur.

Le mémoire de M. Vignon se laisse tout naturellement diviser en trois parties : 1° Le problème ; 2° La Force, principe d'action ; 3° La Force, principe de spécification. A ces trois parties s'ajoute une conclusion, relative au rôle général de la Science.

I. — Le Problème.

Le problème philosophique essentiel, on pourrait presque dire le seul problème d'ordre général qui préoccupe les hommes de science,

c'est la cause de la personnalité des êtres substantiels, chimiques ou biologiques, cause qui triomphe des éléments de dissolution provenant de la multiplicité de leurs parties. Mais ce problème se ramène aussitôt à un autre. Comment, en effet, les êtres manifestent-ils leur personnalité ? Par une certaine activité qui les caractérise, activité que M. Vignon appelle la *force spécifique*. Il faut donc étudier la réalité qui se cache sous ce mot : la *force spécifique*. Évidemment il n'existera pas de forces spécifiques, si la *Force*, prise dans son sens le plus général, n'est qu'un vain mot. Donc le problème de la personnalité se ramène au problème de la Force, lequel, bien entendu, comprend la question des origines de la Force.

En face de ce problème, il n'y a que trois attitudes possibles.

On peut se refuser à l'aborder : c'est là la forme moderne de l'*Agnosticisme* scientifique. On peut charger de simples chocs de donner à la matière ses mouvements, son activité et par suite ses propriétés : c'est là le *Mécanisme radical cartésien*. On peut estimer que l'*activité*, considérée comme distincte du mouvement actuel, est une réalité, saisissable pour notre raison, sinon pour nos sens : c'est là le *Dynamisme*.

M. Vignon aboutira au *Dynamisme* et, comme son Dynamisme englobera le monde minéral en même temps que le monde biologique, l'auteur lui donnera le nom, parfaitement justifié, de *Dynamisme chimico-biologique*.

M. Vignon pose le problème fondamental de la Force dans son Avant-propos. Il ne tient aucun compte de l'*Agnosticisme ;* en effet, puisque le mouvement existe, puisque la matière manifeste des propriétés, il *faut* qu'il y ait une cause à ce mouvement, une source à ces propriétés.

Voici cet *Avant-propos :*

« Avant-Propos. — Force, énergie, Dynamisme et Mécanisme, voilà des mots obscurs : ils sont pourtant au fond de toute discussion vraiment scientifique.

« La *force*, c'est ce qui cause le mouvement ; mais, ce disant, on n'a rien dit. Les *mécanistes* ne voient pas d'autre cause au mouvement que le seul mouvement : les atomes, inertes parce qu'ils sont matériels, ne possèdent pas d'autre activité que celle que leurs voisins leur transmettent en les heurtant. Pour les *dynamistes*, au contraire, ce sont des principes d'activité, extramatériels si la matière existe comme masse inerte, qui créent le mouvement. De suite il faut dire, pour prévenir toute accusation de métaphysique invérifiable, que le Mécanisme sera renversé, si l'on prouve que la quantité

totale de mouvement n'est pas une constante dans un système clos.

« Pour poser le problème avec précision, la pesanteur est un exemple excellent. Le Dynamisme estime qu'un corps suspendu est immobile, et que, laissée libre d'agir, la pesanteur le fait tomber. Mais voilà, pour le Mécanisme, une conception trop simpliste : il n'y a, dans la nature, ni attractions, ni répulsions, ni tendances quelconques ; il y a des mouvements invisibles, qui se transforment en des mouvements visibles. Si haut qu'on remonte, la cause d'un mouvement est dans un mouvement antécédent : voilà la force.

« Passons à l'*énergie*. Il est entendu que c'est, soit une capacité de travail, et alors on l'appelle énergie potentielle, soit un travail actuel, c'est-à-dire une quantité de mouvement, et on l'appelle énergie cinétique ou force vive. Le travail accompli produit une capacité de travail, et inversement.

« Si telle ou telle force existe, par exemple, l'attraction newtonienne, elle possède de l'énergie potentielle en proportion du travail qui a été produit à son profit : la répartition de l'énergie entre les forces dépend de leurs mises en tension respectives. L'énergie potentielle est la puissance d'agir que possède une force, en raison de l'état d'équilibre du système matériel. L'énergie cinétique est la puissance qu'elle développe à un moment donné, en agissant. Tant que l'énergie reste à l'état potentiel, la matière est immobile. En usant cette provision, la force crée le mouvement.

« Mais si la force n'existe pas, un système isolé dynamiquement, supposé immobile, ne sera jamais mis en mouvement : il ne possède aucune capacité de travail, et la notion d'énergie potentielle disparaît. Ce qui seul constitue une capacité de travail, c'est un mouvement actuel, c'est-à-dire une énergie cinétique. Comme il n'y a pas création de mouvement, il n'y a pas transformation d'une espèce d'énergie dans l'autre, mais simplement passage du mouvement d'une masse sur une autre.

« C'est ainsi que le Mécanisme, placé en présence de trois notions : 1° la force, principe d'action ; 2° l'énergie potentielle d'une matière immobile ; 3° l'énergie cinétique d'une matière en mouvement, supprime les deux premières, ne garde que la troisième et l'appelle *la force*.

« Quant à des *propriétés spécifiques*, la matière du Mécanisme n'en possède aucune. Les corps simples, les corps composés et les êtres biologiques, ces trois degrés de l'organisation de la matière, sont tous, au même titre, des agrégats, formés, au hasard des chocs, avec une *seule et même substance*. Il n'y a pas d'individus, mais des

groupements. La matière change de mouvement, jamais de nom.

« Le Dynamisme, au contraire, reconnaît, dans la chaîne des transformations matérielles, l'existence réelle de crans d'arrêt, qui sont les êtres chimiques ou biologiques respectifs, crans d'arrêt dont le mouvement seul, essentiellement fluide, est incapable de rendre compte. Le Dynamisme voit que, dans la série de ces êtres, si puissamment individualisés, la matière conquiert, par voie de transformations, des propriétés spécifiques et constitue *autant de substances nouvelles*. Partie de l'obscure attraction, la matière s'élève jusqu'à la volonté, l'amour et la pensée. Ce faisant, elle possède des pouvoirs croissants, et c'est à des forces spécifiques, de plus en plus parfaites, qu'elle les doit. La force spécifique, l'âme des êtres vivants, est la cause de la substance matérielle ; les forces particulières que nous isolons par une analyse subjective, ne sont que des modes de l'activité typique » (p. 1-2).

Ainsi donc, d'un premier coup d'œil, nous nous rendons compte de l'impuissance du *Mécanisme radical* ou *cartésien*. Avant même de nous être demandé comment il y aura un mouvement, nous verrons que la matière ne possèdera aucune propriété spécifique et que les êtres, si l'on réussit à les confectionner, ce qui apparaît comme une besogne tout à fait chimérique, seront entièrement dépourvus d'attributs.

Mais sommes-nous donc obligés de faire un choix entre le Mécanisme radical et le Dynamisme aristotélicien ? N'existe-t-il aucune autre doctrine intermédiaire ? Si, il y en a une, c'est l'*Hylozoïsme*. Mais c'est là un mysticisme *a priori*, qui vit des chimères des hypothèses *microméristes*.

Voici ce dont il s'agit : les hylozoïstes refusent aux êtres réels les attributs que nous leur voyons. C'est pour donner des attributs imaginaires à des particules inframicroscopiques hypothétiques. On voit combien cette doctrine est loin du monde positif. Ce n'est pas tout : pratiquement, elle est impossible ; logiquement, elle est absurde.

La démonstration de l'impuissance pratique de l'*Hylozoïsme* a été faite magistralement par le savant professeur de la Sorbonne, M. le Dr Yves Delage. — Les faits se chargeraient, chaque jour, de compléter, s'il en était besoin, cette démonstration.

Logiquement, l'*Hylozoïsme* est absurde pour deux raisons. La première, c'est parce que les partisans de cette doctrine tiennent essentiellement à passer pour des *mécanistes radicaux*. On le croirait à peine : la plupart d'entre eux seront des mécanistes radicaux, quand ils feront de la chimie, de la physique, de la physiologie ; ils endos-

seront le vêtement de l'Hylozoïsme dès qu'ils aborderont l'étude de la biologie synthétique ou de la psychologie, et cela afin d'avoir le moyen de donner à la matière, comme hylozoïstes, les propriétés occultes qu'ils lui refusaient comme mécanistes cartésiens.

La seconde raison est plus grave, parce qu'elle ne tient pas seulement à une attitude des hylozoïstes, attitude regrettable dont ils pourraient s'affranchir ; elle est, au contraire, adhérente au système comme une tunique de Nessus. Où est la personne, pour un hylozoïste ? Dans les particules élémentaires. Où est la conscience ? Dans l'être colonial formé de l'agrégation de ces personnalités élémentaires ! M. Vignon défie, avec raison, les hylozoïstes de triompher de cette difficulté. Après quoi, réservant pour un mémoire ultérieur la critique détaillée de l'*Hylozoïsme*, il ne s'occupe plus de cette doctrine et se hâte de ramener la science dans des voies plus raisonnables :

« Une fois bien établi que les conceptions micromeristes tendent à un véritable fétichisme, par exagération des qualités occultes arbitrairement attribuées à des éléments ultra-microscopiques, hypothétiques eux-mêmes, on se retournera plus résolument vers l'étude du protoplasma, envisagé comme un complexe physico-chimique, soumis à des conditions d'équilibre déterminées.

« En face des théories micromeristes se dressent, en effet, les doctrines qui mettent au premier plan les propriétés physico-chimiques du protoplasma. De quelque façon que soit constitué le protoplasma, dans sa composition quantitative il obéit aux lois de la chimie, à celles de la physique dans sa structure moléculaire. En cherchant à approfondir cette structure et cette composition, nous savons que nous sommes sur la bonne route. La vie plonge de profondes racines dans le monde minéral : ce sont ces racines qu'il faut trouver » (p. 4).

Eh bien ! dans cette voie, pourtant parfaitement sûre, la science synthétique n'avance plus :

« Telle est la voie que la Physiologie générale a suivie pendant la dernière moitié du siècle qui s'achève, voie dans laquelle elle a marché avec enthousiasme d'abord, puis d'un pas de plus en plus hésitant : la vie garde son secret, et nos explications, leur fragilité » (p. 5).

Quelle est la cause de ces flottements ? La cause est simple ; c'est parce que la science s'attache désespérément aux principes du *Mécanisme radical*. Et pourquoi agit-elle de la sorte ? Parce que les savants, nourris, sur les bancs du collège, du spiritualisme cartésien, ayant d'ailleurs, pour la plupart, abandonné ensuite tout spiritualisme

plutôt que de rester sur le terrain miné de cette doctrine *dualiste*, croient fermement que la science est obligée d'être mécaniste quand elle s'occupe du monde minéral. Or, si cette nécessité était évidente, il serait non moins nécessaire de rester mécaniste quand on fait de la biologie, sous peine de couper la science en deux compartiments, fondés sur des principes contradictoires.

On ne saurait le dire assez nettement : il est impossible d'être *dynamiste*, c'est-à-dire, somme toute, spiritualiste dans le sens élevé du mot, en biologie, en psychologie humaine, si l'on est *anti-dynamiste* en physique et en chimie.

Il résulte de là que la véritable préface à toute Biologie est une révision des conditions de la science physico-chimique, c'est-à-dire une critique du Mécanisme physico-chimique.

Avant d'aborder cette critique, M. Vignon, par une analyse très serrée d'un récent ouvrage, dû à un savant autrichien d'une valeur incontestable, le Pr M. Kassowitz, nous montre que, d'une part, les biologistes font les efforts les plus louables pour se conformer aux axiomes du *Mécanisme radical*, pour nier la Force et les qualités irréductibles au mouvement ; que, d'autre part, non seulement ils échouent dans cette tâche impossible, mais ils empruntent à chaque pas les principes mêmes du *Dynamisme* dont ils ne veulent pas.

Par cette analyse, M. Vignon nous donne, pour ainsi dire, une première critique du *Mécanisme physico-chimique*, une critique extrinsèque. Il nous montre que les biologistes sont si loin de pouvoir s'accommoder des lois de fer de ce mécanisme, que, pour une bonne part, ils ne les comprennent même pas.

En réalité, à chaque tournant du chemin, ils font appel à des *forces*, eux qui ne devraient pas connaître ce mot ; à des forces attractives ou répulsives ; bien mieux, parfois même à des *forces attractives spécifiques !* C'est en invoquant une force de ce genre que M. Kassowitz essaie, en vain d'ailleurs, d'expliquer le phénomène fondamental de la vie biologique, à savoir l'*assimilation*.

Contemplant ces efforts infructueux et connaissant l'esprit qui inspire ces efforts, esprit de négation de tout ce qui n'est pas objet immédiat de sensation, M. Vignon avertit, à plusieurs reprises, les biologistes de l'erreur qu'ils commettent. Voici quelques-uns de ces avertissements :

« Nous disons que seule la méthode physico-chimique nous permet de décomposer en ses éléments la courbe de la vie. C'est la méthode analytique par excellence. Elle suffira donc sûrement aux physiologistes purs, parce qu'ils étudient l'être biologique par voie

de dissection. Mais peut-elle également suffire aux biologistes proprement dits, c'est-à-dire à ceux qui veulent replacer la vie dans son cadre, en étudier l'apparition et le développement, éclaircir le mystère de l'hérédité et celui des phénomènes de conscience, rebâtir enfin par synthèse l'être complet ?

« Oui, selon nous, il faut bien qu'elle leur suffise, et d'ailleurs c'est la seule possible. Mais cette méthode vaudra en proportion des connaissances que nous aurons tout d'abord acquises sur le monde minéral. *Si, réellement, la force y est partout, comment comprendre, sans elle, le monde biologique ?*

« Donc la méthode physico-chimique est bonne : le vice d'application, c'est de ne pas s'assurer, en édifiant un système biologique, si l'on bâtit sur le sol dur. On veut ramener la biologie au *Mécanisme* le plus rigoureux ; mais a-t-on le droit d'être *mécaniste*, physiquement et chimiquement parlant ? Voilà ce qu'on ne se demande pas. » p. 7.)

S'il faut en croire les mécanistes : «...Dans le cerveau, grande gare aux aiguillages multiples, les courants nerveux, comme on l'a dit souvent, choisiront toujours, sans arrêts ni retards, les voies les plus faciles. Ce qui nous paraît correspondre à une stagnation de l'influx nerveux n'est que le temps nécessaire aux réflexions multiples qui se produisent entre les cellules ganglionnaires ; de ces réflexions multiples résultent (on ne sait pourquoi) les phénomènes de conscience !

« Voilà certes l'excès de la simplification physico-chimique, et nous avons dit quelle est la source de cet excès.

« Évidemment Kassowitz pense qu'il suffit d'atteindre, fût-ce au prix de quelque violence, les régions du monde minéral, pour n'avoir plus désormais qu'à invoquer cette doctrine mécaniste par laquelle la science moderne voudrait se satisfaire. Si l'auteur était, au contraire, bien convaincu que, sur le terrain de la physico-chimie la plus pure, nous n'échappons pas au mystère, que l'hérédité d'une molécule d'eau est chose aussi inaccessible à notre esprit que celle d'un être supérieur, il s'inclinerait plus volontiers devant les merveilleux pouvoirs de la vie. C'est ainsi, pensons-nous, que l'aveu de ce qui subsiste de *surhumain* dans l'attraction de deux atomes, dans la combinaison de deux radicaux, prédispose notre esprit à reconnaître, du même coup, l'action directrice que les forces exercent sur les évolutions les plus complexes de la matière » (p. 10-11).

Voilà pourquoi, conclut M. Vignon, « nous nous trouvons aujourd'hui placés en face d'une crise de la biologie générale : nous sommes un peu las de ne trouver que des explications évidemment arbitraires

quand elles visent à être complètes, telles les théories microméristes, ou des interprétations cruellement inégales à la dignité que revêt la matière dans les êtres biologiques, lorsque nous nous conformons à la rigueur des dogmes du Mécanisme. C'est pour essayer de conjurer cette crise que le livre du professeur Kassowitz a été composé. Il était essentiel de montrer que l'auteur a échoué dans son effort. Ce qu'il n'a pas réussi à rendre clair, nul n'y a réussi mieux que lui » (p. 11).

L'échec de la biologie mécaniste, échec dont un certain nombre de savants commencent à se rendre compte, paraît devoir les ramener vers un *Vitalisme* vague. Dans ce retour, M. Vignon aperçoit un danger aussi grave que dans l'attitude précédente. Il nous fait toucher du doigt ce danger.

Qu'est-ce en effet que le Vitalisme ? Est-ce une doctrine solidement constituée ? Nullement, c'est plutôt un aveu d'impuissance. Tout d'abord, il y a, pour le moins, deux Vitalismes, sans compter tous ceux qu'il plaira aux philosophes d'édifier. Il existe, qui le croirait ? un Vitalisme matérialiste, à côté du vitalisme spiritualiste ou dynamiste. Il faut les écarter tous les deux. Les motifs ne nous font pas défaut.

Tout d'abord voici comment l'auteur caractérise le *Vitalisme matérialiste :*

« On entendit des mécanistes convaincus invoquer un *mode spécifique de mouvement vital,* qui serait dégagé de la constante universelle du mouvement. Comme si les chocs atomiques pouvaient déterminer ou laisser subsister des mouvements autonomes ; comme si la vie puisait son énergie ailleurs que dans la source commune ; comme si un mode tout particulier de chocs atomiques *vitaux* expliquerait ce que les chocs atomiques *minéraux* laissent incompréhensible ! Ces *néo-vitalistes monistiques* (autant dire que ces dualistes monistiques !), ce sont Virchow, Klebs, Traube, Wiesner » (p. 13).

Il est aisé de comprendre que le Vitalisme matérialiste est une tentative, aussi malheureuse que désespérée, que font les mécanistes, pour élargir les cadres de leur doctrine, sans changer leur axiome fondamental, à savoir que toutes les propriétés de la matière se ramènent à des mouvements. Quant au *Vitalisme spiritualiste,* il est essentiellement illogique. C'est celui que nous connaissons sous le nom de *Didynamisme :*

« Tandis que Virchow nous propose un enchaînement de mouvements *vitaux,* Hirn nous parle d'un principe animique, capable d'agir sur les forces physico-chimiques, lesquelles agissent sur la

matière et sont, elles-mêmes, extra-matérielles. Or, à VIRCHOW nous avons déjà répondu qu'il n'existe pas d'essences différentes parmi les chocs d'atomes ; aux vitalistes de l'école de HIRN (les didynamistes), nous dirons qu'une *âme*, capable d'agir sur les forces qui régissent la matière, est elle-même une force directrice de la matière, et, par suite, une *force physico-chimique*.

« Si nous croyons, avec la science cartésienne, devoir rendre la matière indépendante de tout principe supérieur d'activité, elle ne se pliera pas davantage aux ordres d'un principe animique : c'est avec de la matière inerte et du mouvement que nous serons condamnés à expliquer ce qui vit, comme ce qui ne vit pas. Si nous estimons, au contraire, avec ARISTOTE, que la matière n'a d'autres attributs que ceux que lui impose la force, l'âme des animaux est donc une force, elle aussi, et c'est par ses qualités seules qu'elle diffère des forces spécifiques qui animent les substances dites minérales. *Mais elle dépense, à la façon de toutes les forces, l'énergie qu'elle a puisé dans le réservoir universel* » p. 14.

En face des définitions hybrides du Vitalisme, M. Vignon fait entendre les exigences de la science :

« Aujourd'hui on a compris qu'il est impossible de briser, au seuil du monde biologique, la chaîne des échanges d'énergie et des transformations matérielles, et ce qu'on demande, c'est une définition générale de la force, qui apporte avec elle une définition générale de l'être substantiel, chimique ou biologique. Aussi le Vitalisme n'a-t-il plus qu'à se disloquer, et ses partisans devront, en quittant ce terrain mouvant, reprendre pied sur le sol mécaniste ou sur le sol dynamiste, en attendant que l'un des deux s'effondre à son tour (telle est une des idées qu'exprime notre tableau placé plus bas) » (p. 14).

Et encore :

« La science, pour caractériser les rapports étroits de la vie biologique et de la vie chimique, dégagea bientôt quelques principes rigoureux, grâce auxquels elle combla le fossé, creusé artificiellement par le Vitalisme, ce soi-disant fossé que franchissent à tout instant la matière et l'énergie.

« Voici ces principes, qui sont communs au Dynamisme et au Mécanisme, abstraction faite, bien entendu, de la signification précise des mots force et énergie :

« I. *Les dépenses de l'organisme en matière et en énergie sont couvertes par ses acquisitions en matière ou en énergie.* Ou encore, selon A. GAUTIER ou BERTHELOT : *La vie ne consomme aucune énergie qui lui soit propre.*

II. *La vie est l'équivalent des forces physico-chimiques* (Cl. Bernard). Nous dirons : l'équivalent énergétique » (p. 16).

Comment mettre fin à cette période d'hésitation et d'anarchie philosophique que traverse aujourd'hui la Biologie générale ? Il n'y a pas d'autre moyen que celui-ci : Avant tout, rester fidèle à la méthode physico-chimique ; bien mieux, aller chercher dans le monde minéral lui-même les fondements d'une philosophie vraiment scientifique :

« Puisque l'être biologique est, en somme, bâti sur le même plan que l'être minéral, c'est chez ce dernier être, plus simple, plus loin de nous et de nos passions humaines, qu'il faut aller étudier la vraie cause des spécifications de la matière, cause que les uns placent dans le mouvement et les autres dans la force. C'est seulement de la sorte que nous ferons produire à la méthode physico-chimique tous les fruits qu'elle peut porter » (p. 16).

Nous voyons, de mieux en mieux, se poser le problème essentiel du jour. L'auteur achève d'en dégager les éléments, en nous rappelant que, s'il y a quelque discorde au camp des physiologistes, il n'y en a certes pas moins dans celui des philosophes. Cette discorde, il est essentiel de la signaler ; en effet, c'est à la Philosophie générale que les hommes de laboratoire empruntent bien souvent (trop souvent, pense M. Vignon) les doctrines auxquelles ils s'efforcent ensuite de plier les faits d'expérience. L'auteur responsable de nos luttes modernes, M. Vignon n'hésite pas à le nommer, c'est Descartes qui, ne pouvant pas mettre au nombre de ses *idées claires* la tendance possédée par une matière immobile, rejeta « la notion de la force, c'est-à-dire celle de l'activité spécifique distincte du mouvement, comme un legs encombrant d'un passé mystique » (p. 18).

Autrement dit, Descartes est le véritable fondateur du Matérialisme scientifique moderne. Mais ce ne serait encore rien, si son rôle s'était borné là : la philosophie péripatéticienne a bien triomphé du matérialisme des atomistes grecs ! Encore faut-il se placer, pour lutter contre une doctrine scientifique, sur le terrain scientifique. C'est là ce qu'étaient incapables de faire les philosophes spiritualistes, disciples de Descartes. En réalité, à côté de la science désormais matérialiste et qu'ils ne pouvaient plus comprendre, ils ont édifié toute une Métaphysique *a priori*, que la science à son tour ne comprend pas.

Ainsi donc, aujourd'hui, quel est le tableau général qu'on peut tracer de l'état des esprits ?

Parmi les disciples de Descartes, qui se reconnaissent eux-mêmes

à ce qu'ils ne possèdent plus la notion de la force, les *scientifiques* vont d'un côté, les *philosophes* de l'autre, sans risquer de se rencontrer, car une barrière infranchissable les sépare. Sur un côté de cette barrière est écrit le mot SCIENCE, et, sur l'autre, le mot MÉTAPHYSIQUE.

Dans un tout autre compartiment du tableau, nous trouvons les disciples, avoués ou non, d'ARISTOTE : ce sont ceux qui reconnaissent la réalité de la force, ce sont les dynamistes. Les uns, tout à fait positifs, admettent, à côté de la force, la masse, sur laquelle la force agit ; les autres, esprits plus mathématiques, qui ne sentent pas le besoin de faire agir la force sur quelque chose, laissent de côté la masse et ne s'occupent que de la force.

Négligeant ce point particulier, peut-être un peu trop secondaire à ses yeux, M. Vignon, on le sent, donne dans son tableau une place d'honneur aux dynamistes. En effet, ils ont l'honneur de braver les préjugés enracinés depuis trois siècles. Sans craindre les défiances dont le mot de Métaphysique est comme chargé aujourd'hui, par l'abus qu'ont fait, de ce mot, les cartésiens, l'auteur nous dit que, pour les dynamistes, la Métaphysique n'est autre chose que la somme des sciences.

Comment, en effet, en serait-il autrement, puisque la Métaphysique s'occupe des substances et de leurs propriétés, et que telle est, précisément, la tâche même de la Science expérimentale, que de fournir aux métaphysiciens les matériaux de la connaissance générale des substances.

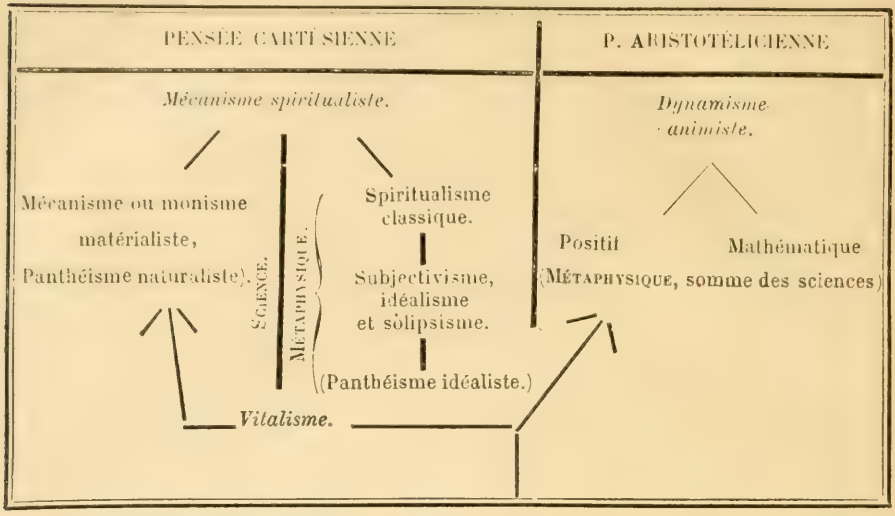
Dans tout savant, il y a un métaphysicien qui sommeille. Ce qu'il faut aujourd'hui, c'est régler les aspirations de ce métaphysicien, et les régler comment ? En les orientant vers les réalités positives.

Nous reproduisons ici le tableau que M. Vignon a inséré dans son mémoire :

Voici maintenant un exemple des constructions métaphysiques dont M. Vignon estime que la Philosophie cartésienne se rend coupable ; coupable à ses yeux de naturaliste, parce qu'il n'admet pas la légitimité des spéculations pures. Nous citons l'exemple et le jugement, sans commentaire. Il s'agit du *Panthéisme idéaliste :*

« Il n'est pas aisé de définir le *Panthéisme,* ce Protée ; cependant nous pouvons, pour montrer sa marche insidieuse, rappeler le compliment que M. BOUTROUX adressait récemment à PAUL JANET : JANET connaissait l'âme, le monde et Dieu ; il admirait le spiritualisme de MAINE DE BIRAN ; néanmoins, pour lui, le *moi* était « la conscience de l'universel » : « *la vraie personnalité*, c'était *la conscience de l'imper-*

sommel ». Les doctrines proprement philosophiques de M. Janet, dit M. Boutroux, « sont une transition du psychologisme biranien à



une *métaphysique de plus en plus large et approfondie*... Il est venu rejoindre les grands spéculatifs, tels que Leibniz, Hegel et Spinoza. Son spiritualisme individualiste est devenu un effort de conciliation du spiritualisme avec un panthéisme à la fois rationnel et *religieux* ? . » (E. Boutroux, *Paul Janet, Rev. Paris.*, n° 22, v. pp. 445, 446, 448 1899.)

« Voilà pourquoi, ajouterons-nous, la Science se méfie aujourd'hui de la Métaphysique. » (Note, p. 18.)

En résumé, Descartes nous fait une une science mécaniste, anti-philosophique, et une philosophie spiritualiste, anti-scientifique. Là est la cause du divorce entre les deux sœurs jumelles, la Science et la Philosophie, dont l'accord seul peut assainir la pensée contemporaine.

Voici donc le problème, le problème unique, et qu'on néglige.

« La Science mécaniste est-elle viable ? Est-il possible pour l'humanité de se confiner dans l'ombre géométrique de Descartes ? Telle est la question qu'on ne se posa que rarement. Pour la résoudre, il n'est besoin d'aucune raison de sentiment ; si la science ne peut se passer de la force, il faut reconnaître l'existence de ce principe supérieur d'activité. En le faisant, nous ne pénétrerons pas sur le domaine du *surnaturel*, puisque, au contraire, nous rendrons à la

nature elle-même un de ses éléments constitutifs indispensables. » (p. 19.)

Et le jour où l'on aurait compris ce qu'a de fâcheux cette théorie cartésienne, qui sépare l'univers en deux moitiés, mettant d'un côté a matière qui n'est qu'étendue, de l'autre l'âme qui n'est que pensée, pure, et rendant ces deux moitiés aussi inhabitables l'une que l'autre qu'arriverait-il ?

Si l'on coupait impartialement les deux têtes de ce Cartésianisme bicéphale, on n'aurait plus qu'à « se donner rendez-vous dans le système péripatéticien, *où l'être pense dès que la force devient consciente, où la pensée agit sur la matière, parce qu'elle est la force* ».

Nous soulignons cette définition, qui contient en germe toute une révolution philosophique !

A présent, le problème est complètement dégagé. Si la Science cesse d'être mécaniste, il faut qu'elle prenne pied sur le sol du *Dynamisme aristotélicien*. Voici qui achèvera de nous édifier sur les principes des deux doctrines en présence.

« Mécanisme. — La matière existe seule ; autrement dit : *tout ce qui existe est inerte*. Les mouvements actuels sont autant de transformations immédiates des mouvements antécédents ; la quantité totale de mouvement reste, par suite, constante dans un système clos, et constitue, sous le nom de *force vive* ou *énergie cinétique*, la seule cause de l'activité de la matière. L'*énergie potentielle* n'existe pas.

« Dynamisme. — Les mouvements sont créés par l'acte de principes extramatériels d'activité ou *forces*. Celles-ci dépensent, en *travail*, *force vive* ou *énergie cinétique*, la *capacité de travail* ou *énergie potentielle*, fournie par un travail préalable qu'ont effectué des forces différentes. Dans un système clos, sur lequel ne peuvent plus agir des forces extérieures, la somme des énergies potentielles et cinétiques, incessamment transformées les unes dans les autres, est une quantité constante. Dans ce système, les forces dont la matière est capable passent par trois phases (repos ou état de puissance, tension et acte), en se substituant les unes aux autres, suivant la manière dont les équilibres dynamiques se trouvent à chaque instant réalisés. — L'énergie totale d'un système clos représente, quantitativement, le travail effectué, lors de la constitution de ce système, par une force extérieure » (p. 20).

Entre le Mécanisme et le Dynamisme, il faut maintenant choisir. Nous connaissons déjà suffisamment quelle est l'impuissance de la

doctrine cartésienne, pour ne pas douter du choix que fera, sinon la Science d'aujourd'hui, du moins la Science de demain (1).

II. — La Force, principe d'action.

Dans cette partie de son mémoire, M. Vignon, utilisant les remarquables travaux du grand physicien G.-A. Hirn, lequel a consacré sa vie scientifique à détruire le Mécanisme en physique, démontre qu'on ne peut se passer du concept de force, ni pour expliquer les chocs des atomes, ni pour expliquer les phénomènes d'attraction ou de répulsion. En d'autres termes, quand bien même les atomes seraient une réalité, et quand bien même ils se choqueraient, ce qui n'est qu'une hypothèse, *il faut* que les atomes soient *parfaitement élastiques* pour qu'il n'y ait pas perte de force vive à chaque choc. Mais, s'ils sont parfaitement élastiques, le Mécanisme est renversé, puisque l'élasticité des atomes, quelle que soit sa véritable essence (qui n'est pas ici en cause), est un mode d'activité, irréductible à un mouvement.

Comme corollaire, même si la chaleur correspond à un mouvement, mouvement en rapport avec l'énergie des chocs, il faut que quelque force détermine le mouvement calorifique.

Cela posé, toute explication relative à la gravitation, fondée sur les seuls chocs des atomes d'éther avec les atomes pondérables, est, par cela même, une explication dynamiste. Mais, en outre, une pareille explication reste impuissante et il faut qu'on cherche un dispositif moins grossier. En toute hypothèse, on s'adressera à une matière qui sera active d'une certaine façon, quelque ingéniosité qu'on déploie pour éviter d'avoir recours à l'attraction interatomique à distance.

Qu'on retourne comme on voudra les problèmes de la physique

1 Des mécanistes de marque, nous dit M. Vignon, ont eux-mêmes éprouvé, sur le terrain du matérialisme, l'angoisse de l'inconnu : « En effet, connaîtrions-nous, à chaque instant, le mouvement exact de chaque atome, que nous resterions toujours, comme Du Bois Reymond, muets et anxieux devant les trois grandes inconnues de l'univers : devant la *matière* qui se refuse au rôle qu'on lui destine ; devant la *force* qui continue à s'imposer ; devant la *conscience* enfin, cet *épiphénomène,* pour lequel il n'y a point de place dans l'édifice du Mécanisme. »

En terminant ce compte rendu de la première partie du travail de M. Vignon, nous ferons remarquer que l'auteur ne demande pas compte au Mécanisme athée de l'absurdité de son principe même : Si la matière est inerte, comment est elle en mouvement ? Si la matière n'est pas inerte, c'est que la force existe.

moderne, on ne réussira pas à construire une Physique cartésienne. Il n'y a donc plus qu'à admettre la réalité du concept de force.

Comment va-t-on se servir de ce concept ? En tenant compte de la grande loi de la conservation de l'énergie. Voici ce que cette loi signifie : un système clos, quel qu'il soit, c'est-à-dire un système matériel sur lequel aucune force étrangère ne peut agir, ne possède qu'une capacité déterminée de travail. Chacun peut, familièrement, se rendre compte de cette vérité, en disposant idéalement un système clos très simple, et en constatant que le système ne rendra, en travail, que ce qu'il aura reçu de travail lors de sa constitution.

De là résulte le principe fondamental de la substitution des forces. Les forces dont ce système est capable ne peuvent pas travailler toutes à la fois. L'une quelconque, en travaillant, trouble l'équilibre du système et rend une autre force capable d'agir. La première force possédait une quantité déterminée d'énergie : elle la cède à telles ou telles autres forces ; après quoi, la première force en possède moins, ou plus du tout. Ce dernier cas est un peu idéal, pour ce qui concerne les forces physiques.

Puisque les forces ne sont pas, toutes à la fois, en état de travailler, par quelles phases successives passent-elles ? Une force qui ne possède aucune capacité de travail, aucune énergie, est dite force *en puissance*. Celle qui possède une capacité de travail, mais ne s'en sert pas, est dite *force en tension ;* son énergie est à l'état potentiel. Celle qui agit, qui est *en acte,* dépense son énergie sous la forme cinétique. Elle crée alors un mouvement. Ce même mouvement a pour effet de faire entrer en tension une autre force qui était en puissance ; il est alors détruit, par suite de la transformation de l'énergie cinétique en énergie potentielle. Les choses continuent à aller de la sorte, l'énergie totale restant constante, mais la quantité de mouvement variant à chaque instant.

En résumé, l'examen des problèmes physiques prouve que le concept de force répond à une réalité et que, du moment que la force existe, il n'est pas légitime de dire que le mouvement soit constant dans un système clos. Alors, le concept essentiel, c'est le concept de force et non pas celui de mouvement. La Force devient l'essence des choses.

Mais, nous dit ici M. Vignon, l'idée d'un mouvement éternel et constant a pénétré très profondément dans les esprits modernes. Si même nous faisons abstraction des raisonnements qui précèdent, cette notion correspond-elle à quelque réalité ?

Si le mouvement est constant dans un système clos, nous devons

réfléchir que l'univers est lui-même un système de ce genre. La science actuelle a-t-elle vraiment quelque tendance à proclamer que le mouvement soit éternel dans l'univers? Si nous tenons compte, à côté du principe de la constance de l'énergie, de la loi de l'*entropie*, la réponse sera négative, pourvu que nous ne considérions pas la quantité totale d'énergie du monde comme une *quantité infinie*. Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'une *quantité* qui serait *infinie?*

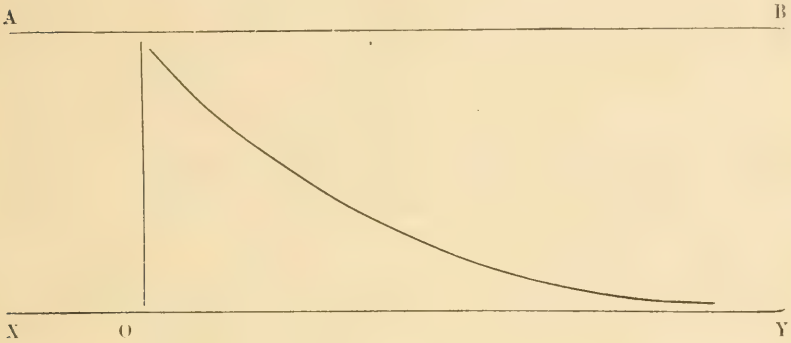
Voici la démonstration que l'auteur nous donne, en présentant sous une forme très saisissante l'effet de la loi de l'entropie :

« *La force infinie et la vie de l'univers.* — De deux choses l'une, ou bien il n'existe aucune force capable de créer le mouvement, et dans ce cas, le mouvement ne peut qu'être éternel dans l'univers; ou bien le mouvement est l'acte de la force, et c'est la force qui est le principe éternel. L'énergie constante du monde représente alors quantitativement le travail de la Force infinie, à l'origine des temps. La question de la vie de l'univers ne devrait pas être abordée ici, pour peu que nous ayons, dans les chapitres précédents, démontré suffisamment la réalité de la force. Mais, ce qui est certain, c'est que la tendance actuelle de la science à proclamer l'éternité de la vie universelle est un obstacle dressé devant le Dynamisme, puisque la notion de la force est en contradiction avec celle de l'éternité du mouvement. Nous croyons donc indispensable de rappeler que la science *tend*, d'elle-même, à renverser ce boulevard du Mécanisme, et *semble* poser des bornes à l'antiquité de l'univers : la matière, loin de dérouler, avec *l'identité qui seule convient à l'infini*, la chaîne de ses transformations, plus loin encore d'aller, comme le veulent les hégéliens, vers un idéal de perfection, se rapproche probablement d'un état d'immobilité, qui sera la mort du monde.

« Notre science moderne repose sur les deux colonnes de la constance de l'énergie et de la conservation de la matière. La constance de l'énergie exige que l'univers soit fini en quantité, c'est-à-dire qu'il représente un système clos. On comprend d'ailleurs que si l'univers ne contenait pas une quantité finie de matière et d'énergie, toute destruction de l'une ou l'autre de ces deux constantes essentielles passerait absolument inaperçue : il n'y aurait plus de science possible. Mais il est une autre loi primordiale posée à la circulation de l'énergie : la *portion utilisable* de cette énergie est loin d'être constante comme l'énergie totale; elle décroît au contraire de jour en jour, à mesure que, par un nivellement fatal, les chutes d'énergie, c'est-à-dire les seules sources de travail possibles, vont en diminuant d'amplitude : c'est la loi de l'*entropie*, que nous devons aux magnifiques

travaux de CLAUSIUS, et dont il a lui-même fait ressortir les conséquences cosmologiques. Comme le principe de la constance de l'énergie, celui de l'accroissement de l'entropie n'est applicable qu'à un système clos. Le raisonnement qui va suivre ne s'impose donc qu'à ceux qui reconnaissent la constance de l'énergie dans l'univers.

« Si nous combinons les deux principes relatifs à l'énergie, nous pouvons représenter sa quantité totale par une droite A B parallèle à l'abscisse des temps, et la courbe de l'entropie par une ligne qui se rapproche sans cesse de cette abscisse, à mesure que l'univers contient moins d'énergie utilisable. Mais quel peut-être le maximum



atteint par cette courbe dans le passé? Évidemment l'entropie était à son minimum, c'est-à-dire que l'énergie utilisable était la plus grande possible, quand la totalité de l'énergie se trouvait disponible, aucun travail n'ayant été produit encore. Le temps qui correspond ainsi au croisement C de la courbe de l'entropie par la droite de l'énergie totale, représente donc l'origine de la vie de l'univers.

« N'aurions-nous pas le droit de repousser cette origine à l'infini dans le passé, en considérant la courbe de l'entropie comme *asymptote* à la ligne de l'énergie totale, c'est-à-dire en supposant que, dans les temps infiniment prolongés de la jeunesse du monde, il ne se soit produit qu'une infime quantité de travail? Non, si nous sommes mécanistes, nous ne pouvons pas soutenir cette proposition, car une quantité infiniment petite de travail correspondra à un nombre infiniment petit de chocs atomiques, tandis que la quantité totale du mouvement devra rester constante. Cela signifie que le mouvement existera antérieurement aux chocs, et par suite, que c'est la force qui l'aura créé. Une pareille hypothèse ruine donc le Mécanisme » (p. 25-27).

Comparant rapidement les conclusions qu'il semble légitime de tirer

de la loi de l'entropie avec les notions que nous devons à l'astronomie, l'auteur constate leur accord, puis il ajoute :

« Ainsi l'histoire de l'univers, telle que la science tend à l'écrire aujourd'hui, ne dénombre pas une série infinie de transformations équivalentes : cette histoire forme un livre, que la force écrit avec la matière, et qui a réellement une première page.

« Il nous sera permis maintenant de rappeler combien il est contraire à la véritable notion de l'infini de le considérer comme formant une somme d'unités juxtaposées, si grand soit le nombre de ces unités ; de le découper en fragments ; de lui supposer une évolution. L'infini n'est pas un nombre, c'est ce qui est au-delà de toute quantité donnée, c'est l'enveloppe des nombres ; c'est le lieu des relations contingentes, dans l'ordre de l'espace et dans l'ordre du temps ; ce n'est ni un temps, ni un espace. L'infini, c'est l'absolu, c'est l'immuable ; ce n'est pas une vie, si le mot vie signifie évolution ; c'est la source de toute vie » (p. 27).

M. Vignon proclame de la sorte, avec les réserves convenables dans un pareil sujet, ce principe fondamental de tout dynamisme :

Puisque le moment n'est pas éternel dans l'univers et qu'il faut bien cependant qu'il existe quelque chose d'éternel, sans quoi jamais rien n'aurait existé, cet éternel, c'est la Force, c'est l'Activité infinie qui est *a se* et dont toutes les activités contingentes, dont nous observons le jeu dans l'univers, sont comme des délégations.

III — La Force, principe de spécification.

Jusqu'ici, nous voyons l'univers fonctionner en vertu d'une activité. Mais la matière ne se montre jamais dépourvue de propriétés : toujours elle est organisée en substances. Où sont ces substances ? Sans doute, nous allons pouvoir les caractériser, synthétiquement parlant, par un mode spécifique d'activité.

Mais qu'est-ce qui frappe surtout quand on étudie les plus simples d'entre ces substances ? C'est la constance de leurs propriétés. N'y aurait-il pas moyen, pour fortifier les notions que nous avons acquises jusqu'ici, de mettre en parallèle, d'une part cette constance, d'autre part les lois du mouvement, qui tend sans cesse à s'égaliser, à se diffuser ? Oui, cette comparaison est utile ; elle va nous ramener, directement, sans passer par l'intermédiaire du concept de force, à la notion fondamentale de l'énergie potentielle, distincte de l'énergie cinétique.

A procéder de cette façon nous trouvons deux avantages. En premier lieu, comme le fait que l'énergie puisse exister à l'état potentiel exige impérieusement la réalité de la force en tension, nous retrouvons ainsi sous nos pas le concept essentiel de la force. En second lieu, le fait que les substances chimiques, toutes conditions physiques égales d'ailleurs, possèdent des quantités fixes d'énergie potentielle, indique aussi clairement que possible que c'est une activité spécifique, mise en tension dans des proportions déterminées, qui est la source de leurs propriétés constantes.

M. Vignon est ainsi amené à examiner rapidement les caractères réels des substances chimiques, et à critiquer les explications que propose le Mécanisme, pour rendre compte de ces caractères.

Impossible de *condenser* spécifiquement la matière sans faire agir une *force spécifique*. Impossible, si on voulait s'en tenir à la conception grossière des atomes matériellement creusés de sortes de cavités, où ils pourraient recevoir d'autres atomes, de déterminer l'adhérence sans une force attractive. Impossible d'ailleurs de réaliser, par des moyens aussi simplistes, les combinaisons variées dont les atomes seraient capables. Mais plus encore que toutes ces impossibilités qui sont pourtant radicales, impossible de donner aux substances chimiques une énergie spécifique, en invoquant l'action de mouvements spécifiques :

« Le Mécanisme va nous dire que les différents corps simples sont caractérisés surtout par *la forme de leur vibration atomique typique*, d'où résulte, pour chacun d'eux, son état solide, liquide ou gazeux, sa faculté de combinaison avec les autres corps simples, et, par-dessus le marché, son énergie spécifique. Il en sera de même pour les corps composés, et l'intensité des vibrations devra suffire à rendre compte de l'extrême instabilité ainsi que de la puissance explosive qui caractérisent quelques-uns d'entre eux. Nous sommes ici au cœur même de notre problème ; et il faut que nous nous attachions spécialement à discuter cette hypothèse, à laquelle est condamné le Mécanisme.

« Ainsi donc les atomes des corps simples sont tous de même essence matérielle, et c'est, pour une part importante, la forme de leur vibration qui les caractérise. Voudra-t-on bien nous dire comment cette vibration s'est établie sans une force spécifique ? Si elle s'est établie par hasard, voit-on vraiment, dans sa conservation, l'effet des chocs atomiques ? Pour nous, l'effet de ces chocs atomiques serait exactement inverse. Plaçons de l'hydrogène dans un ballon. Les chocs des atomes H contre les parois du ballon auront

vite fait de déranger ces admirables vibrations spécifiques, que des chocs avaient réalisées, si les chocs réciproques de ces atomes ne sont pas déjà des causes très suffisantes de perturbation. Quand nous retrouverons notre gaz, ce ne sera plus ni de l'hydrogène, car les atomes n'auront pas conservé leur vibration spécifique, ni quelque autre substance, puisque son poids atomique au moins lui sera resté fidèle ! (Si l'on veut bien comparer cette doctrine avec le vitalisme monistique de VIRCHOW, on trouvera entre elles deux les plus étroites analogies.) Si maintenant nous unissons deux gaz ou autres corps quelconques, nous allons voir leurs atomes se choquer de mille manières, et loin de pouvoir distinguer le cas où les vibrations seront *sympathiques* de celui où elles ne pourraient s'accorder, nous avons le droit d'affirmer que, dans tous les cas, le résultat du mélange sera un trouble profond dans les mouvements, trouble sur les effets duquel il est inutile de s'appesantir davantage.

« Sans doute nous n'aurons pas lieu de nous demander longuement comment, lors des décompositions analytiques, les vibrations spécifiques des éléments se reformeraient, au dépens de la vibration commune : il est certain qu'elles ne se reformeraient pas du tout » (p. 30).

L'auteur démontre ensuite que les substances explosibles feraient immédiatement explosion.

En résumé, l'énergie des corps chimiques est sous forme potentielle.

Les substances chimiques vont se créer et se détruire en obéissant à des lois très simples :

« Nous pouvons maintenant esquisser l'histoire d'un être chimique. Sa force spécifique (telle, par une comparaison grossière, un ressort qui est bandé) se trouve mise en tension, dans des *conditions d'équilibre convenables,* par la détente qui résulte de la destruction d'un ou plusieurs autres êtres préexistants. Ceux-ci éprouvent une *désassimilation de matière et d'énergie.* L'être nouveau naît donc de la mort d'un ou plusieurs autres êtres. Si ceux-ci livrent plus d'énergie que le nouveau corps n'en a besoin pour sa mise en tension, la réaction est *exothermique ;* elle est *endothermique* dans le cas contraire. L'être chimique étant monomoléculaire, son développement ontogénétique est réalisé d'un seul coup. Pendant qu'il subsiste, si les conditions ambiantes ne variaient pas, la courbe de son énergie potentielle, spécifique en quantité, serait une ligne droite. En réalité, il éprouve sans cesse des tensions ou détentes d'ordre physique, dont l'amplitude est en rapport avec sa faculté d'adaptation. En

dehors des limites de sa plasticité, il se détruit d'un seul coup. *Sa force spécifique rentre en puissance ;* cela veut dire que la matière, quoique *capable de ce type, ne le réalise plus,* tant que les conditions d'équilibre lui demeurent défavorables » (p. 32).

Nous devons garder le souvenir de ces lois de l'apparition et de la disparition des substances, car il n'y a aucune raison pour qu'elles ne conviennent pas tout aussi bien aux êtres biologiques, dont l'activité et l'énergie sont puisées aux mêmes sources, qui sont faits des mêmes masses et qui répondent, en somme, à la même définition générale.

Cette définition doit indiquer que la force spécifique est seule capable de produire cette *activité,* qui ne peut sortir de *l'inertie* de la matière ; cette *unité* qui ne peut reconnaître, comme cause, la *pluralité* des éléments.

M. Vignon nous propose alors, à seule fin de paraphraser une réalité dont l'essence nous échappe, cette formule toute scolastique : « *Une force spécifique met son empreinte sur une masse déterminée ; il en résulte une substance.* »

Cela posé, l'auteur ne croit pas, dans ce mémoire qui ne constitue qu'une introduction à la biologie générale, devoir entrer dans de grands détails relativement aux êtres biologiques. Une fois ces êtres rattachés, grâce au concept de force et à la loi de la conservation de l'énergie, au plan général de l'univers, l'observation seule devra nous guider pour l'étude analytique que nous aurons à en entreprendre. Quelques principes généraux nous suffiront :

« Il semblera peut-être que toute cette discussion, relative aux êtres chimiques, nous ait considérablement écartés de notre sujet ; en aucune façon : les êtres matériels, quels qu'ils soient, sont maintenant connus dans leur essence fondamentale. Au même titre que les substances chimiques, les êtres biologiques *assimilent, conservent plus ou moins longtemps, puis désassimilent la matière et l'énergie.* Plus encore que les substances chimiques, ils appellent un guide pour leur évolution à la fois si complexe et si sûre : la force, qui crée les mouvements les plus simples, dirige ici des mouvements d'une admirable harmonie. Ici surtout la matière revêt des qualités irréductibles aux chocs atomiques, puisqu'elle y acquiert une beauté toute nouvelle, une plasticité singulière et de merveilleuses propriétés psychiques : la conscience existe sans doute dès les Protistes, plus bas peut-être, chez les végétaux eux-mêmes, si ceux-ci perçoivent le soleil vivifiant ; l'intelligence est présente chez une foule d'animaux ; la faculté d'abstraire, le jugement, le sens moral, le

génie même, père des chefs-d'œuvre, caractérisent l'Homme complet.

« Nous n'aurions pas besoin d'en dire davantage, s'il ne fallait mettre en lumière un point très important, relatif aux radicaux constitutifs de l'être vivant : cet être biologique est, toujours, *plurimoléculaire*. Ce qui le prouve, c'est qu'il assimile et désassimile *par degrés*, tandis que les molécules chimiques acquièrent leur matière spécifique en une fois, et ne peuvent rien perdre de leur substance, sans se détruire en tant qu'êtres chimiques. Nous dirions volontiers que la molécule protoplasmique est, chimiquement, complète et, biologiquement, incomplète, pour exprimer le fait que son équilibre intérieur est un équilibre chimique, mais que, par son activité, elle est participante à une vertu d'un ordre supérieur. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que la courbe ontogénétique de l'être vivant est une courbe par échelons, ascendante à chaque assimilation, descendante lors de la désassimilation fonctionnelle qui va suivre, et comprise d'ailleurs dans une courbe spécifique générale. A chaque fois, l'être s'accroît ou se détruit partiellement d'une quantité déterminée de matière ou d'énergie, par la naissance ou la mort d'un nombre déterminé de molécules.

« Quant au degré de vie que possèdent les groupements moléculaires qui ont la valeur d'une portion de cellule, d'une cellule, ou d'un plus grand nombre de ces éléments biologiques d'ordre divers, c'est à l'expérience seule à nous renseigner à ce sujet. Nous savons que toute fraction d'être qui s'isole, naturellement ou par accident, est si bien un radical biologique, et vit si réellement d'une vie incomplète, que son destin est de se désagréger plus ou moins vite, si elle est trop spécialisée pour reproduire l'être intégral. La quantité minimum de matière, aux dépens de laquelle l'être est capable de prendre naissance, nous est aussi connue par l'expérience ; nous savons qu'aujourd'hui, du moins, ce ne peut être qu'une portion d'un être de même espèce » (p. 34-35).

CONCLUSIONS

Nous aurons achevé de faire connaître aux lecteurs de cette Revue le travail attachant de M. Vignon, en citant, presque en entier, ses conclusions, que nous ne craindrons pas de qualifier de consolantes :

« *Si la force existe,* le Dynamisme, c'est la Science, non pas syllo-

gistique, mais inductive. Le Dynamisme ne possède, en effet, dans la loi de la substitution des êtres, dans la notion de la force, cause de tous mouvements et, par suite, cause des mouvements spécifiques, dans celle encore des propriétés latentes irréductibles au mouvement, qu'une sorte de clef de l'univers ; tout comme le Mécanisme, le Dynamisme doit parcourir cet univers, en cherchant, dans les *causes actuelles,* les conditions des *équilibres substantiels.* Mais, tandis que le Mécanisme limite de prime-abord les facultés de la matière, le Dynamisme a pour devise : *placer l'être complet dans un univers complet.*

« Cette formule ne tend pas à autre chose qu'au rétablissement de l'harmonie, entre les deux modes, philosophique et scientifique, de la recherche humaine : la Science, apprenant à reconnaître, dans le plus humble phénomène, la part de l'invisible, sachant donner, dans l'univers, la première place à l'intelligence et à la force ; la Raison philosophique, s'appuyant avec confiance sur une Science libre de tout préjugé d'école, pour ajouter, chaque jour, un peu plus de réel à la connaissance de la cause et du but ; la Métaphysique, s'imposant à notre esprit comme une ascension nécessaire vers l'au-delà, et notre esprit, pour tenter cette ascension, s'appuyant sur la somme des connaissances scientifiques.

« Par cet accord, c'est la Science acquérant enfin toute sa valeur sociale, parce qu'elle comprendra les mots de progrès, de volonté, de liberté.

« Nul progrès possible, dans la doctrine mécaniste : venant de l'infini des temps, la matière nous apporte sa dose constante de mouvement, qui constitue son unique patrimoine. Dans le flux et le reflux qui distribue ce mouvement entre les groupes d'atomes, ces groupements, sans valeur substantielle, ne possèdent aucune qualité qui ait pu progresser dans le cours des âges ; un mouvement ne peut différer d'un autre que par sa quantité. Au contraire, dans le Dynamisme, le progrès revêt un sens très net : c'est, pour un être, la participation croissante aux attributs de la Force infinie.

« Dans l'être du Mécanisme, nulle trace de volonté. Qu'il s'agisse de la molécule chimique, du Protiste ou de l'Homme, tout être est ballotté dans l'espace au seul gré des chocs atomiques. L'histoire ontologique du monde, telle que la lit au contraire le Dynamisme, est, en partie, celle de l'enrichissement de la force en conscience, et la force consciente s'appelle la volonté.

« Quand la conscience devient capable de jugement, la force s'appelle la liberté » (p. 35).

Les quelques lignes suivantes, qui terminent le mémoire, laisseront le lecteur sous cette impression que M. Vignon, loin de nous présenter quelque théorie métaphysique *a priori*, ne cherche qu'à traduire, en un langage suffisamment compréhensif, les réalités de la science expérimentale, tout en sauvegardant les droits sacrés de la raison :

« Se présente-t-il quelque doctrine, différente du Dynamisme, pour recueillir la succession du Mécanisme ? Nous n'en voyons point. Quelle forme précise devrait revêtir le Dynamisme s'il était adopté ? Évidemment, une forme sans cesse en voie de perfectionnement scientifique, une forme de plus en plus dégagée des brouillards que laissent les affirmations *a priori*, une forme qui nous montre, toujours plus nettement, *la Force à l'œuvre*. »

Et maintenant, la parole est aux hommes de laboratoire. C'est en présence de la nature, dans le monde minéral et le monde biologique, qu'ils verront, nous n'en doutons point, s'accomplir le souhait que la philosophie péripatéticienne exprime par la plume de M. Vignon.

C. H.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

LA VITALITÉ CHRÉTIENNE, par Léon Ollé-Laprune ; introduction par Georges Goyau ; 1 vol. in-16, Perrin et Cie, 1901, LIV-342 pages.

Cet ouvrage n'est pas un livre composé, avec le titre et avec la suite des éléments rassemblés qui le constituent, par M. L. Ollé-Laprune lui-même ; c'est une collection bien ordonnée, par un arrangement posthume, de quelques-unes des meilleures pages qu'il ait produites, dont la plupart ont été déjà publiées, dont quelques-unes ont été prononcées en public, dont quelques autres ont été rédigées par lui sous forme de notes intimes, comme préparation de ses travaux ultérieurs, et comme direction de sa pensée et de sa conscience.

Mais on peut dire que ce volume contient, en raccourci, tout M. Ollé-Laprune, chrétien profondément croyant, de la foi la plus sincère et la plus loyale, philosophe délicat et pénétrant, qui a toujours philosophé avec toute son âme, cherchant avec un soin extrême la précision exacte de la vérité, en ce milieu difficile à saisir entre les erreurs, qui ne sont que des diminutions ou des exagérations de la vérité même.

Si le titre n'est pas proprement de M. Ollé-Laprune, il est bien l'expression de l'idée-mère de tous ses travaux. Nous trouvons même ce mot « vitalité » appliqué par lui-même, dans une de ses notes intimes, à l'énergie intérieure qui fait durer l'Église du Christ depuis tant de siècles, malgré les oppositions d'idées et de passions que sa doctrine et son action soulèvent de toutes parts. Un extrait de cette note dévoilera, tout de suite, le cœur et l'esprit de celui que M. Goyau appelle, dans son élégante et affectueuse introduction, « un philosophe chrétien ».

« Mardi de la Pentecôte, 8 juin 1897.

« Je crois, *Credo*. — Chrétien, disciple et sectateur du Christ, je

tiens pour vraie et je professe une doctrine qui n'est point l'ouvrage de mon esprit, mais qui m'est transmise et que je reçois comme étant la doctrine même du Christ... La « Bonne nouvelle » qui nous est apportée n'a point à être discutée pour être reçue. Il n'y a qu'à la discerner des autres nouvelles qui sont débitées dans le monde.

C'est l'Église qui l'apporte, et l'Église a des signes éclatants qui la distinguent de tout le reste. L'Église parle comme ayant l'autorité, l'autorité de Dieu même, et sa seule persistance au milieu de ce monde qu'elle contrarie et qui lui est si contraire, est une preuve qu'elle n'est pas comme tout le reste. Pour nous, qui vivons dix-huit siècles après la promulgation de la « Bonne nouvelle », le fait de la *vitalité* de l'Église est peut-être l'argument le plus frappant de son origine transcendante et de sa divinité... Ce qui est le propre caractère de la foi, c'est que d'emblée elle me place dans le divin. Quand je dis en chrétien ce « Je crois », qui est mon cri distinctif et mon cri de ralliement comme fidèle, j'adhère à Dieu qui parle. Je suis dans un ordre qui n'est pas celui de la raison, encore que la raison y puisse trouver et y trouve de quoi se satisfaire. — La loi morale naturelle m'apparaît comme l'expression même de la raison. Le dogme chrétien déborde de toutes parts la raison (p. 331-335). »

Voilà bien indiquées les deux sphères où l'homme est appelé à vivre, celle de la raison naturelle et celle de la foi surnaturelle. Mais, pour M. Ollé-Laprune, non seulement celle-ci dépasse et enveloppe celle-là, mais elle la pénètre tellement de ses rayons et de son influence que, dans le chrétien complet, toute l'activité naturelle de l'intelligence et de volonté, sans être détruite, est surnaturalisée. Écoutons-le, s'exprimant à lui-même cette transformation de ses puissances naturelles : « Je trouve dans la doctrine chrétienne, se dit-il (p. 336), une règle intellectuelle, une direction morale. Plus que cela et mieux que cela, je trouve dans le christianisme un principe de vie, que dis-je ? le principe le plus intime et en même temps le principe suprême de ma vie. Le christianisme, que je crois et professe, me prend tout entier ; il m'enveloppe et m'investit ; il me pénètre et m'anime. Jésus-Christ, parlant et agissant par son Église et dans son Église, est mon maître. Il m'enseigne la vérité ; il me prescrit ce que je dois faire. L'influence de Jésus-Christ s'étend à tout en moi. Ce n'est pas une part de moi-même qui est à lui, c'est tout mon être... Homme, je suis un être raisonnable et je suis vraiment un homme, je retrouve en moi quelque chose d'humain jusque dans les opérations qui me sont communes avec les animaux. Chré-

tien, je suis un être plus qu'humain, un être divinisé, et si je suis parfait chrétien, je retrouve en moi quelque chose de divin jusque dans les opérations qui sont de l'homme purement homme. »

Cette « vitalité chrétienne », considérée principalement dans le domaine de la pensée et de l'action sociale, M. Ollé-Laprune en a magnifiquement, et avec une remarquable justesse d'appréciation, résumé l'histoire, en France, au cours du siècle qui vient de finir. Cette étude, reproduite au début de l'ouvrage dont nous tâchons de donner une idée exacte et de montrer la portée, a été publiée dans le volume : *La France chrétienne dans l'histoire*, qui parut en 1896, à l'occasion du quatorzième centenaire du baptême de Clovis. Elle a pour titre : *La Vie intellectuelle du catholicisme en France au XIX*e *siècle*. L'auteur en a dépeint lui-même la physionomie, à l'avance, dans ces *premières vues* que l'on a retrouvées dans ses notes manuscrites (pp. 1-2) : « Passer par-dessus le XVIIIe et le XVIIe siècle même et leurs établissements, pour retrouver le christianisme intégral ; non plus correctement assis et régnant de par les rois, — et d'ailleurs très intérieur ; mais luttant, agissant d'une action sociale, plutôt que politique, — et d'ailleurs vivant d'une vie intérieure intense ; non plus défiant à l'égard du Pape et se gardant de lui ; mais, au contraire, confiant ; non plus ayant une sorte de morgue aristocratique à laquelle échappent seuls les saints et un ou deux grands hommes, mais populaire ; et, devant la raison humaine et la science moderne, non plus en défiance, ou timide, mais hardi, hardi pour se poser lui-même, hardi aussi pour accepter dans ce moderne l'acceptable ; allant donc là aussi, par-delà l'établi, jusqu'à l'intelligence humaine même, jusqu'à l'âme humaine même, pour se trouver d'accord avec elle, même en la contrariant, même en la dépassant. Voilà l'œuvre intellectuelle catholique au XIXe siècle. Et qu'entrevoyons-nous pour le XXe ? La paix dans la vérité rayonnante, *viribus unitis*. »

Pour travailler comme nous le devons, à l'établissement de « la paix dans la vérité », nous avons une double tâche à remplir : « la tâche intellectuelle » et « la tâche morale ». Sous ces deux titres sont groupés des morceaux fort intéressants, où s'allient les qualités précieuses de M. Ollé-Laprune, élévation de la pensée, amour désintéressé du vrai, finesse et précision du jugement, libéralité du dévouement au bien.

Il demande que l'on apprenne : « à l'école de saint Thomas, la liberté intellectuelle (p. 79) ; à l'école du P. Gratry, la générosité intellectuelle (p. 94) ». Aux Unions de la Paix sociale, il recommande

chaleureusement « la virilité intellectuelle », dans un discours où nous remarquons ce conseil opportun (pp. 136, 137) : « Quelquefois les chrétiens, les catholiques, s'emplissent la bouche de louanges à l'égard des méthodes scientifiques ; il est bon de les prôner, mais les pratiquer vaut beaucoup mieux encore. Il faut les pratiquer tout de bon, avec toutes leurs exigences. J'aime à dire que les chrétiens doivent exceller en tout ; ils doivent exceller dans le maniement de la science, dans la pratique des méthodes scientifiques les plus rigoureuses, les plus sévères, les plus ardues. Voilà ce que nous devons faire à l'égard de la science, et, lorsque nous aurons ainsi approfondi l'idée de la science, que trouverons-nous ? Nous trouverons que, si nous aimons véritablement la science, nous devons avoir en horreur le joug des faux savants, la fausse science, la prétendue science qui n'est pas la science : et alors nous remarquerons que notre temps n'est pas si éloigné que cela de penser comme nous. » Au clergé, dans une causerie aux élèves du Grand Séminaire de Chartres, il ne craint pas de dire (pp. 145, 146) qu'il faut que le prêtre possède toutes les vertus humaines : « Le prêtre doit être d'abord un homme, et un honnête homme. Il y a des qualités, des vertus intellectuelles et morales qui sont indispensables, comme il y en a d'autres qui, sans être indispensables, sont une parure de l'homme. Ces vertus indispensables et cette parure humaine, il faut qu'on puisse les trouver dans le prêtre. » Une autre fois, dans une conférence aux élèves du Séminaire de Saint-Sulpice de Paris et d'Issy, réunis, il expose, avec une noble énergie, les devoirs du *clergé au temps présent dans l'ordre intellectuel ;* et il ose combattre cette exagération qui fonderait sur la ruine de la raison naturelle l'espoir d'un relèvement de a religion chrétienne : « Eh ! oui, s'écrie-t-il (p. 167), vous pourrez vous réjouir un instant de voir la superbe raison froissée par ses propres armes. Mais prenez garde, vous n'y gagnerez rien, car il ne restera plus de fondement rationnel à la foi elle-même... Non, il n'est pas bon (p. 168) que la vérité, même naturelle, même rationnelle, subisse un échec ; et, croyez-le bien, dans le fond des choses, toutes les fois que la vérité rationnelle, que la vérité naturelle subit un échec, ce n'est pas au profit de la vérité surnaturelle, ce n'est pas au profit du christianisme. » Son estime pour la raison et pour la science, M. Ollé-Laprune l'exprimait encore dans une lettre adressée au président du Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Fribourg, en Suisse, en 1897 : « Disciples du Christ et enfants de l'Église..., écrivait-il (p. 184), nous ne rêvons pas une science à nous, différente de la science vraie, qui la démente ou qui s'obtienne

par d'autres procédés. Loin de nous cette folie ! Dans le domaine scientifique, quel que soit l'objet de notre investigation, nous faisons comme les autres, tâchant seulement de faire, s'il se peut, plus et mieux. Nous sommes des hommes qui pensent, des hommes qui cherchent, et nous usons des mêmes moyens de recherche, nous obéissons aux mêmes lois de la pensée. Mais nous sommes des chrétiens, des catholiques, qui pensent et qui cherchent ; nous ne nous séparons pas de nous-mêmes : il n'y a pas plusieurs manières d'être savant ; mais le savant peut être ou non animé de l'esprit chrétien. Nous sommes des savants animés de l'esprit chrétien ; cela doit augmenter encore ce que j'appellerai notre probité scientifique, et puis cela nous préserve de bien des écueils, cela affermit notre vue et notre marche ; enfin, dans les grandes synthèses où il s'agit d'embrasser l'homme, et tout l'univers, et, avec les choses humaines de la nature, les choses divines elles-mêmes, notre christianisme nous donne une puissance de conception incomparable. »

La tâche morale est caractérisée par M. Ollé-Laprune dans quatre discours, ayant pour sujets : « la discipline de la liberté (p. 187), — la recherche des questions pressantes (p. 198), — la responsabilité de chacun devant le mal social (p. 207), — le devoir d'agir (p. 243) ». Quel beau tableau il présente de la liberté d'esprit sainement entendue (pp. 193, 194) : « La liberté d'esprit s'achète par le travail et par la lutte, et elle suppose avant tout le respect de l'autorité souveraine. Comprenez-le bien, Messieurs ; la liberté n'existe pas pour elle-même, et, comme elle n'a en elle-même ni sa raison ni sa fin, elle doit avoir en dehors et au-dessus d'elle-même sa règle et sa loi. L'âme est libre. Pourquoi ? Pour être capable d'obéir, mais obéir à quoi ? A la vérité, au devoir, au bien... Mais ne parlons pas un langage abstrait, et disons maintenant que la vérité et le bien étant au fond Dieu même, c'est Dieu qui a le droit de commander à l'âme libre, que son excellence même lui donne ce droit, que lui seul est par essence Souverain, et que quiconque méconnaît la souveraineté divine, diminue en soi, compromet, et finit par détruire la liberté... Tandis que le *libre penseur* décide du haut de son esprit sans consulter sérieusement ni les principes ni les faits, l'esprit libre ne détache point son regard de ces principes lumineux sans lesquels toute pensée s'égare, et de ces faits qu'une observation scrupuleuse peut seule découvrir. » Cette soumission éclairée aux éternels principes, M. Ollé-Laprune exhortait, avec une éloquente insistance, les jeunes gens surtout, à la pratiquer pour résoudre les problèmes urgents de l'heure présente. « Que nous le voulions ou non, leur disait-il (p. 209),

es questions pressantes sont là, qui nous prennent à la gorge. Éviterons-nous de les voir et d'en sentir la pointe? Voici celle que l'on nomme la question sociale... Ne voudrons-nous la remarquer que si elle atteint nos intérêts?... Quiconque veut et peut quelque chose, doit travailler à diminuer le mal social. Mais pour cela il faut plus que des phrases ou même de bons sentiments et de louables intentions. Il y faut de longues et patientes études, parce qu'il y faut des lumières certaines. Les vieux freins sont usés; usés, ce semble, les vieux remèdes; usées, les vieilles idées. A vous, jeunes gens, de préparer un ordre nouveau; à vous d'abandonner résolument ce qui a fait son temps pour garder, mieux que jamais, ce qui, étant éternel, ou ayant sa raison dans l'éternel, doit demeurer toujours... Une autre question pressante (p. 202), c'est là question intellectuelle, morale, religieuse... Ici encore ce sera votre tâche et votre honneur de comprendre la question qui agite, qui tourmente votre temps, et de contribuer à la résoudre... Et vous vous mettrez à l'œuvre, sentant et voyant qu'aujourd'hui surtout pour conserver il faut agir. Ni les droits ni les principes ne se conservent à la façon des chefs-d'œuvre dans un musée. Les musées sont des nécropoles; nos sociétés sont des cités vivantes. Vouloir n'être qu'un fidèle gardien, c'est tout perdre. Il faut du mouvement, de l'action. Il faut combattre le mal et l'erreur, et concilier le nouveau et l'ancien, et tout pacifier dans la lumière et dans l'embrassement de l'éternelle vérité et de l'éternel amour... La paix se fera par la lumière et par la franchise (p. 203). Hommes de paix, vous aurez donc une attitude hardie, et non pas incertaine, très droite, et non pas courbée ou fuyante. Vous aurez dans le jugement cette netteté qui est le courage de l'esprit. Vous saurez ce que vous voulez et ce que vous ne voulez pas; vous saurez à quoi et à qui dire non, à quoi et à qui dire oui. Empressés à accueillir les incomplets, vous maintiendrez que le vrai remède n'est que dans la vérité complète. Vous ne diminuerez donc jamais la vérité comme jamais vous ne diminuerez en vous la dignité du caractère ni l'honneur de la vie. La paix est à ce prix. » Cette morale sociale, si fermement appuyée sur les principes immuables, M. Ollé-Laprune l'exposa un jour devant l'auditoire très mêlé et souvent tumultueux qui venait entendre à Paris les conférences fondées par le Comité de défense et de progrès social : ce discours est reproduit (p. 209), d'après la sténographie, avec toutes les interruptions qui coupèrent à chaque instant le discours. Il faut lire cette conférence pour apprécier le courage, la présence d'esprit et la droiture de M. Ollé-Laprune. Enfin, le devoir de l'action fut le sujet aussi

d'un discours, à la distribution des prix du collège de Juilly, qui peut se résumer en cette vaillante déclaration (p. 234) : « Ne nous laissons jamais soupçonner, disait Montalembert, de ne pas accepter les conditions d'une époque militante. » — « J'aime cette parole. Nous vivons dans un temps troublé, difficile, où il faut travailler et lutter. Tant mieux, jeunes gens, tant mieux. Vous ne refuserez, n'est-ce pas, ni le labeur ni le combat. »

On comprend que M. Ollé-Laprune était admirablement fait pour saisir la pensée de Léon XIII, dans la restauration de la philosophie chrétienne, et pour expliquer les directions pontificales tendant à la pacification de la société française. La réédition (p. 245) de l'article paru dans la *Quinzaine* : *Ce qu'on va chercher à Rome*, après le voyage qu'il fit à Rome au commencement de 1895, renouvelle la manifestation de la haute valeur de M. Ollé-Laprune. Nous sommes heureux de citer son appréciation de l'Encyclique *Æterni Patris* : « Le Pape, dit-il (p. 276), s'est plaint que la philosophie chrétienne fût appauvrie, et il a rappelé ce qu'il y a de substantiel et de fécond dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. On n'a lu qu'à moitié. L'Encyclique était libératrice. On a craint qu'elle ne préparât un nouvel asservissement. Qu'on la lise tout entière. Elle veut qu'on refasse en ce siècle ce qu'a fait saint Thomas dans le sien ; non pas qu'on répète saint Thomas purement et simplement, qu'on le copie, l'abrège ou le surcharge, enfin qu'on le réduise en formules aisées à retenir, mais mortes, et qu'un psittacisme thomiste remplace un autre psittacisme ; mais bien qu'on l'étudie à fond, qu'on se nourrisse de sa moelle et se pénètre de ses principes, et qu'alors on essaye, avec l'aide de nos sciences qui n'existaient pas de son temps, une encyclopédie nouvelle, une philosophie chrétienne où se trouvent conciliées la raison et la foi dans une lumineuse et puissante synthèse. » Remarquable aussi est cette explication donnée par M. Ollé-Laprune des directions de Léon XIII relatives à la politique en France (p. 276) : « Le Pape voit que c'en est fait des vieilles formes d'où la vie semble s'être retirée. Il ne veut pas que l'énergie des catholiques s'épuise à en rêver la résurrection. Encore une action libératrice. A-t-elle fait assez de mal, en ce siècle, l'alliance malentendue du trône et de l'autel ? On en revenait, c'est vrai ; mais enfin, persistait dans beaucoup d'esprits l'idée ou le soupçon ou le sentiment qu'à ce passé tel quel l'Église tenait, qu'elle en avait besoin, et ainsi à ce qui est mort elle semblait attachée, elle qui est vivante. Le Pape tranche ce lien. Ni il ne méconnaît un passé glorieux, ni il ne prétend prévoir un lointain avenir. D'une entrave usée, ou d'une apparence gênante, il

nous débarrasse avec éclat. » Cette *politique du Pape*, M. Ollé-Laprune la suivit fidèlement dans trois articles qu'il écrivit, à la fin d'octobre 1897, dans le *Patriote des Pyrénées*, sous le titre : *Attention et courage*. Il pratiqua ainsi, lui-même, « les devoirs du moment », qu'il condensait en cet appel vivant et généreux (p. 316) : « Attention donc, et courage! Attention à ce qui est fini, pour n'y plus revenir; attention au danger, pour y parer; aux ressources, pour les employer. Et courage! Courage pour faire ce qui est à faire, virilement, avec toutes les fortes vertus qu'exige une époque militante! Courage pour avancer soi-même et faire avancer le monde dans la vérité et la justice! »

Ce qui nous frappe le plus, dans l'enseignement et l'action de ce « philosophe chrétien », ce que l'on n'y a peut-être pas toujours assez remarqué, c'est la ferme adhésion aux principes de la raison naturelle, non seulement de la raison pratique, mais aussi de la raison spéculative, qui procède sous forme de raison raisonnante. Nous osons dire que, malgré sa thèse sur la *Certitude morale*, M. Ollé-Laprune est demeuré philosophe intellectualiste. Il aimait la discussion, qu'il définissait, d'après l'étymologie, l'art de « remuer », de « secouer les idées » (p. 81), et il invitait à discuter même les idées auxquelles on adhère déjà avec certitude. « Ne vous méprenez pas, disait-il, (p. 92); ne laissez pas l'apparence vous tromper; la discussion met en question ce qui y est soumis; mais *mettre en question* n'est pas mettre en doute. Saint Thomas disait : *Videtur quod Deus non est.* Leibniz fait une remarque importante : Quand il s'agit de voir si les raisons d'affirmer sont valables, le doute n'y fait rien. » Comme modèle de discussion, il citait le procédé d'argumentation par lequel saint Thomas mit au point la philosophie d'Aristote, autant que le permettait l'état des sciences de son temps. « Aristote troublait les esprits (p. 83). Aristote, avec les commentaires arabes qui se répandaient dans toute la chrétienté, c'était, semblait-il, la science même et la philosophie même; et un mouvement nouveau, vif, ardent était imprimé aux esprits : mouvement dangereux, s'il n'était qu'agitation; mouvement salutaire et fécond, s'il se modérait et se réglait. Or, pour le modérer et régler, il fallait qu'un esprit à la fois sage et hardi instituât une grande et universelle discussion. C'est ce qu'a entrepris saint Thomas et ce à quoi il a réussi. Voyez cette série de *questions :* c'est le mot même qu'il emploie. La question posée, toute difficulté est examinée; et la réponse n'est pas une décision donnée d'autorité, c'est la conclusion d'une argumentation régulière : la question reçoit une solution fondée sur des raisons,

justifiée par des preuves. Ainsi, grâce à une discussion, qui n'est pas une polémique, mais un examen et une exposition méthodique et raisonnée, se forme cette vaste synthèse qui s'appelle *Somme;* et les principes d'Aristote, bien interprétés, servent à édifier toute une philosophie où les vérités que ces mêmes principes mal entendus semblaient menacer trouvent un solide et durable appui. » Si M. Ollé-Laprune fait appel à la *foi morale* (foi naturelle, bien entendu), en philosophie, c'est pour dépasser les conclusions logiques de la raison, et aller plus loin dans la découverte d'une vérité qui se dérobe aux prises de nos raisonnements. Par exemple, dans la recherche de ce qu'est Dieu, la raison raisonnante est vite au bout de ses procédés : elle prouve valablement que Dieu est par le principe de causalité appliqué au monde; mais le Dieu qu'elle démontre ainsi lui échappe, quand elle veut connaître pleinement ce qu'il est en soi. Tout ce qu'elle peut affirmer, c'est qu'il n'a aucune des imperfections qu'elle constate dans les êtres qu'elle observe, ou qu'elle peut supposer en d'autres êtres, et qu'il a éminemment, sous une forme analogue qu'elle ne peut préciser, toutes les perfections qu'elle connaît ou qu'elle peut supposer. Mais cela est ou négatif ou vague : Dieu reste incompréhensible à la raison, et le point extrême où elle puisse atteindre est de concevoir que la perfection divine n'est pas concevable par une représentation adéquate de sa nature intrinsèque. M. Ollé-Laprune pense que la foi morale, en tournant l'âme tout entière avec confiance vers l'Être parfait, qui est à la fois l'Être souverainement être et le Bien souverainement bien, la fait adhérer plus fortement, plus personnellement, que ne le ferait jamais la raison raisonnante toute seule, à la réalité de Dieu. Mais il n'en est pas moins vrai, pour M. Ollé-Laprune comme pour tous les intellectualistes, que c'est par un raisonnement, d'abord, par une application logique du principe de raison suffisante ou du principe de causalité qui n'en est qu'une forme seconde, que nous arrivons à la connaissance primitive et fondamentale de l'existence de Dieu. Il le dit expressément dans son livre *la Philosophie et le Temps présent*. « C'est l'Être pleinement être qu'il faut reconnaître, Celui qui est par soi, qui a assez de soi pour être, et qui, étant l'Être souverainement être, est aussi le Bien souverainement bien. Il est connu : par quoi? par tout ce qui est; car tout ce qui est, est par lui. Son action sentie fait connaître sa présence, son existence, son excellence; et tout étant effet par rapport à lui, tout ramène à lui parce que tout vient de lui. Très sûr, très légitime, très conforme à la nature et à la raison est l'argument simple, facile, qui des effets vus conclut à la cause inaperçue

et ainsi la fait connaître indirectement. Voilà donc une connaissance, imparfaite, indirecte, mais une connaissance. Il ne faut point perdre cela de vue (1). » Illuminant par le principe de raison suffisante ce qu'il appelle le fait métaphysique d'agir et d'être, M. Ollé-Laprune en développe ainsi l'interprétation : « L'interprétation totale de l'expérience totale découvrant l'entière et complète signification du fait, on s'aperçoit que l'on n'en peut rester à la source interne de l'agir et de l'être : il faut aller à la source supérieure, il faut la découvrir, il faut reconnaître que cela rend raison du fait profondément et pleinement, qui n'est plus un agir ni un être borné, défectueux, incomplet, imparfait, mêlé de non-agir et de non-être; cela seul rend raison du fait profondément et pleinement, qui est l'acte pur et l'être pur, lequel, étant tout acte et tout être, est parfaitement, souverainement, infiniment, excellemment acte et être. Ce n'est plus nous ni rien de nous; ce n'est plus rien de ce que l'expérience nous montre, c'est bien au dessus, c'est *transcendant,* et néanmoins c'est l'expérience même qui le fait affirmer, puisqu'elle n'a toute sa signification que par là et que, même sans cela, elle ne serait pas (2). »

Nous voilà bien loin de Kant qui pensait avoir démontré, par sa critique, que l'existence de Dieu est indémontrable par la raison spéculative, et qui posait comme définitivement acquis que les catégories et les principes rationnels n'ont aucune valeur de certitude logique au-delà des bornes de l'expérience. Nous voilà même loin de M. Renouvier, dont le néo-criticisme exige la croyance de la raison pratique pour adhérer aux principes mêmes de la raison spéculative et qui remplace la lumière universelle de l'évidence par la détermination personnelle de cette croyance rationnelle, soumise aux influences de la volonté et des affections sensibles. M. Ollé-Laprune est l'adversaire déclaré du *subjectivisme*, sous ses diverses formes; il affirme le caractère absolu des principes et la portée transcendante de la raison.

J. GARDAIR.

(1) *La Philosophie et le Temps présent,* pp. 285, 286.
(2) *Ibid*, pp. 225, 226.

LES PHILOSOPHES BELGES (textes et études), par M. de Wulf. — T. I. Le traité de *Unitate formæ* de Gilles de Lessines (texte inédit et étude). In-4° double raisin. Institut supérieur de Philosophie. Louvain, 1901. Prix : 10 francs.

La collection : « Les Philosophes belges » qu'entreprend M. de Wulf, honore grandement l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. C'est une nouvelle preuve de la vitalité scientifique de cet Institut, si cher à son fondateur, Mgr Mercier, à ses dévoués et savants collaborateurs, si cher aussi à tous les amis de la philosophie thomiste.

Voici le caractère de cette entreprise décrit par M. de Wulf lui-même.

« De nombreux penseurs, nés sur le sol des provinces belges, ont illustré les annales de la philosophie. Il a semblé que c'était à la fois servir la science et la patrie que de faire revivre le nom de compatriotes, jadis illustres, et de contribuer par la publication et par l'étude de leurs ouvrages à faire connaître leur influence sur la marche des idées. Le plan le plus large a présidé à ce projet de groupement : des écrivains de toute doctrine et de toute époque peuvent recevoir dans la collection : « Les Philosophes belges » les honneurs de la publication. Toutefois, la première réalisation de cette œuvre scientifique et nationale reportera le lecteur à l'époque de splendeur de la pensée médiéviale ; Gilles de Lessines, dont le tome Ier de la collection publie et étudie un traité inédit, est un des nombreux habitants des anciennes provinces flamandes que fascina l'éclatante renommée de l'Université de Paris. Il se rencontra dans les dernières années du XIIIe siècle, au sein de la grande métropole française, avec Henri de Gand, avec Godefroy de Fontaine et une foule d'autres compatriotes. L'édition et l'étude des œuvres de ces deux hautes personnalités constitueront les tomes suivants de la collection : « Les Philosophes belges ». Au moyen âge, la philosophie ne connaît pas de frontière. L'échange des idées se fait avec une célérité étonnante. Les déplacements scolaires avant le XIIe siècle et, à partir du XIIIe, les séjours universitaires font de la philosophie de ce temps un mouvement intellectuel international. C'est pour cette raison que l'ordre entrepris offre un caractère d'ordre général et pourra intéresser les hommes d'étude de tous pays. Les penseurs qui composeront la collection : « Les Philoso-« phes belges », n'appartiennent pas seulement au pays qui les a vus

naître : ils ont une place dans l'histoire de la pensée humaine. »

M. de Wulf, dont les travaux sur la philosophie médiévale sont avantageusement connus, mènera à bonne fin une publication qui est hérissée de difficultés, mais qui fournira une importante contribution à l'histoire de la philosophie.

Le texte de Gilles de Lessines, jusqu'ici inédit, a été établi d'après deux manuscrits, dont l'un, le plus important, se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris, l'autre, à celle de Bruxelles.

Le texte occupe cent pages dans l'édition de M. de Wulf. Il est précédé d'une étude remarquable et pleine d'intérêt sur « l'évolution des doctrines scolastiques pendant les trois premiers quarts du XIIIe siècle ». C'est dans cette période que l'on trouve la genèse et les phases principales de la célèbre controverse sur l'*unité* ou la *pluralité des formes*. L'œuvre de Gilles de Lessines est un épisode de cette controverse et représente une sorte de pamphlet contre le pluralisme des formes.

Les études de M. de Wulf sur les doctrines des « Philosophes belges » seront fort intéressantes, à en juger par celle qu'il vient de publier. Quant aux textes eux-mêmes, ils devraient se trouver dans toutes les bibliothèques universitaires et dans celles des Grands Séminaires.

E. P.

BIBLIOTHÈQUE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE. — Tome Ier, *Philosophie générale et métaphysique* ; in-8° cavalier, XVII-460. Armand COLIN, Paris.

Un congrès international, surtout lorsqu'il est bien organisé et le premier d'une série, est un événement de réelle importance, qui peut faire date dans l'histoire d'une science.

Il marque, en effet, l'état de cette science, à une époque déterminée ; il permet d'apprécier les tendances et les besoins qui s'y manifestent à un moment donné ; et, par là, il peut être pour le travailleur isolé un puissant encouragement à pousser ses recherches dans telle direction plutôt que dans telle autre.

Aussi n'hésitons-nous pas à signaler la Bibliothèque du congrès aux amis de la philosophie qui trouveront comme nous, à ce recueil, indépendamment de la valeur intrinsèque des travaux qu'il renferme, un intérêt documentaire indiscutable.

Le tome I, et plus encore le tome III consacré à la logique et à

l'histoire des sciences, offrent un intérêt spécial. Ne pouvant entrer aujourd'hui dans une étude même sommaire des mémoires qui composent ces deux volumes et sur lesquels nous comptons bien revenir, nous nous bornerons à indiquer les titres des sujets traités dans le premier volume.

Notes sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité, par H. Bergson. — Rapport de l'intuition spatiale avec les représentations intellectuelles, par le Dr P. Bonnier. — L'idéalisme contemporain, par L. Brunschvicg. — Métaphysique et positivisme, par M. Calderoni. — L'enseignement de la philosophie dans les Universités et les Établissements secondaires, par Ch. Cantoni. — L'éducation du moi, par E. Chartier. — Note sur la doctrine néo-criticiste des catégories, par L. Dauriac. — Psychologie de l'hypnotisme, par le Dr J.-P. Durand de Gros. — La dialectique des antinomies, par F. Evellin. — De l'association des idées, par E. Halévy. — Les conceptions de la cause et de la condition réelle, par Sh. H. Hodgson. — Sur la critique et la fixation du langage philosophique, par A. Lalande. — Rationalisme et fidéisme, par P. Lapie. — La science positive et les philosophies de la liberté, par E. le Roy. — Nombre, temps, espace, dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée, par P. Natorp. — La métaphysique est-elle une science ? par B. Tchitchérine. — La synthèse créatrice, par F. Tonnies. — L'idée d'évolution dans ses rapports avec le problème de la certitude, par L. Weber.

J. B.

FRÉDÉRIC HOUSSAY. — *La Forme et la vie, essai de la méthode mécanique en zoologie,* grand in-8°, 924 pages, Schleicher Frères, Paris.

Ce volume compact nous offre une synthèse nouvelle des faits déjà connus en zoologie, synthèse basée sur la division tripartite de la mécanique en *cinématique* ou science géométrique des organes d'une machine ; en *statique* ou science des forces à l'état d'équilibre ; et en *dynamique* ou science des forces en action.

Ces trois branches de la mécanique ne sont que trois points de vue, sous lesquels on a coutume d'envisager les phénomènes des purs mécanismes, ou ceux des corps bruts susceptibles d'être mis en équations.

Appliquée aux êtres vivants, cette division n'est pas en soi inacceptable; mais elle est d'une utilité très restreinte, dans l'état actuel de la science. Cette terminologie inusitée est de nature à faire craindre un certain parti pris de ramener le plus possible, et même plus qu'il n'est possible, les phénomènes de la vie aux phénomènes de la matière brute. Disons seulement aujourd'hui que l'auteur ne nous paraît pas avoir évité cet écueil. Parti d'une idée préconçue, il n'a pas mis en suffisante lumière ce que la vie a d'autonome,

d'irréductible et de supérieur. Sa philosophie biologique, incomplète et pauvre, excelle à asseoir une pyramide sur sa pointe et à donner au petit côté des phénomènes la place qui revient de droit aux côtés plus essentiels. C'est grâce à cette méthode de renversement des valeurs que l'auteur parvient à ramener une évolution organique, un changement profond des formes vivantes à un simple déplacement dans l'espace. Il écrit sans hésiter, à propos de sa terminologie toute mécanique : « Notre symbolique se trouve adéquate aux phénomènes. Dans cette hypothèse (celle de l'évolution), la variation est réellement un mouvement effectué par la forme, et l'ensemble réalisé des formes, effectivement *un espace parcouru.* »

Cela est sans doute très mécaniste, mais manque un peu de profondeur ainsi que de sens proprement biologique.

Si vraiment ces théories et ce symbolisme sont adéquats aux phénomènes de la vie, pourquoi les futurs professeurs de zoologie n'iraient-ils pas faire leur stage à l'école des Arts et Métiers ?

J. B.

ABBÉ J. BONNEFOI. — *Combinaisons des sels haloïdes du lithium avec l'ammoniac et les amines.* Thèse pour le Doctorat ès sciences physiques, Montpellier, 1901. (1. vol. gr. in-8° de 117 pages, Paris, GAUTHIER-VILLARS, 1901.

Dès l'origine des recherches sur la dissociation, Isambert étudia la décomposition des combinaisons définies que l'ammoniaque forme avec certains chlorures métalliques. Ces recherches fournirent pour la première fois des *courbes de tensions de dissociation*, analogues aux courbes de tensions de vapeur saturée, courbes que H. Sainte-Claire Deville avait prévues et dont H. Debray avait seulement marqué quelques points.

Plus tard, MM. Joannis et Croizier reprirent la même étude et montrèrent que les résultats de leurs mesures étaient fort exactement représentés par des formules du type qu'Athanase Dupré avait créé pour les tensions de vapeur saturée.

Récemment, M. Tombeck signalait des combinaisons analogues formées non plus par l'ammoniaque, mais par les amines.

M. Bonnefoi a étudié avec grand soin les combinaisons de l'ammoniac et des amines de la série grasse avec le chlorure et le bromme de lithium ; notamment, il a déterminé d'une manière précise, pour

ces diverses combinaisons, la courbe des tensions de dissociation et la chaleur de formation.

Mais la thèse de M. l'abbé Bonnefoi n'est pas seulement un travail de chimie minérale fort bien fait ; elle a une portée plus générale et, pour ainsi dire, philosophique ; voici comment :

La formule thermodynamique de Clapeyron et Clausius permet à M. Bonnefoi de calculer, au moyen des tensions de dissociation mesurées par lui, la chaleur de formation de chaque combinaison. La chaleur ainsi calculée est très exactement égale à la chaleur déterminée par le calorimètre. La formule de Clapeyron et de Clausius, dont la vérification dans le domaine chimique avait été jusqu'ici très sommaire, se trouve dès lors confirmée par les expériences sur la dissociation aussi bien que par les expériences sur la fusion ou sur la vaporisation.

Si l'on observe que l'extension aux phénomènes chimiques des lois de la thermodynamique est une des plus grandes révolutions qu'ait subies la méthode scientifique au XIXe siècle, on comprendra combien est précieux le contrôle apporté par le travail de M. Bonnefoi et l'on souscrira volontiers à sa conclusion :

« A la fin de ce siècle, au moment où la synthèse des Sciences fait de si rapides progrès, peut-être ne sera-t-il pas sans quelque profit d'avoir pu se rendre compte qu'une loi fondamentale de la Thermodynamique est bien aussi une des lois importantes de la Chimie. »

P. DUHEM.

THE ETHICAL ASPECT OF LOTZE'S METAPHYSICS

par VIDA, F. MOORE, M. S. PH. D., New-York, 1901, in-8°, 101 pages.

« Montrer non seulement que le système philosophique de Lotze est profondément imprégné de concepts éthiques et de concepts esthétiques, ces derniers étant à peine distincts des premiers ; mais surtout que chez le philosophe de Goettingue les doctrines métaphysiques les plus caractéristiques découlent de ses idées morales, lesquelles sont un facteur essentiel dans la structure de sa métaphysique, et sans lesquelles sa théorie de la connaissance de l'univers manque d'intégrité et de cohésion », tel est le but que se propose M. Moore (p. 1).

Aussi, conclut-il (pp. 100 et 101) : « Les critiques de Lotze se sont occupés de points particuliers de son système et n'ont pas assez

remarqué l'importance capitale de sa synthèse du bien, de la réalité et de la vérité dans un même tout organique. Cependant l'unité fondamentale de ces concepts est à la fois le point de départ et le terme final de sa pensée, et c'est uniquement ce qui fait de sa philosophie un système, dans le sens rigoureux du mot. »

Mais que sont les concepts éthiques sur lesquels repose toute la structure de la métaphysique lotzienne ?

Concept éthique est pour Lotze une expression commune qui s'applique également aux concepts esthétiques et religieux. Elle désigne d'une manière générale tout ce qui n'est point du ressort immédiat de la raison spéculative, particulièrement les jugements de la raison pratique sur la valeur objective morale et esthétique.

Produits de la croyance instinctive de la raison pratique qui ne peut être déçue dans ses exigences naturelles, ces concepts restent des postulats indémontrables à la raison spéculative.

Parmi ces concepts, deux principaux supportent tout l'édifice de la métaphysique : l'unité de l'univers soustrait à l'irrémédiable division des noumènes et des phénomènes, et l'inéquation entre la vie intellectuelle et la connaissance spéculative ou, en d'autres termes, l'existence de jugements pratiques différents de la connaissance purement spéculative.

Reste à déterminer le rôle de ces deux postulats dans la métaphysique lotzienne, ramenée à ces quatre points principaux : idée du bien, concepts du monde, de Dieu et de l'homme.

I. — *Idée du bien.* Chez les êtres doués de connaissance, le sentiment de plaisir moral ou esthétique qui accompagne la connaissance expérimentale constitue le bonheur ou le bien subjectif.

L'unité absolue de l'univers, affirmée par notre raison pratique, exige que tous ces biens particuliers aient une fin commune objective, réelle, identique, qui est le bien objectif. Bien absolu, unique réalité et vérité, être infini, il est Dieu lui-même, seule personnalité parfaite et seule activité complète.

II. — *Concept du monde.* Comment cette notion du bien objectif se concilie-t-elle avec le mécanisme général de l'univers, la permanence de ses lois et sa finalité, en même temps qu'avec l'action des organismes individuels ? Il y a dans les êtres finis, répond Lotze, une vie particulière, une sorte de centre spécial d'action où l'être infini se manifeste et se développe par sa propre activité, conformément aux éléments constitutifs de chaque organisme.

Quelle est la nature de ces organismes individuels ? Ils sont tous spirituels, soit au degré supérieur que constitue la conscience de

soi-même, soit à un degré inférieur à la conscience de soi-même, où cependant existe une sorte de sentiment et de jouissance de l'existence. Lotze, au jugement de M. Moore, est conduit à cette conclusion surtout par ses principes éthiques. Tout être, d'après les exigences de la raison pratique, doit avoir une valeur objective. Cette valeur objective, la raison pratique ne la trouve que dans les êtres doués de connaissance et de sentiment, qui s'associent à l'universelle harmonie du bonheur résultant de la fin commune connue, aimée et possédée. Pourquoi, se demande Lotze, y aurait-il tout un monde d'êtres qui ne gagneraient rien à l'existence et serviraient uniquement d'occasions ou de moyens pour produire dans les sujets spirituels des représentations qui, après tout, n'auraient aucune ressemblance avec leurs causes productrices?

III. — *Concept de Dieu.* Comment Lotze prouve-t-il l'identité de Dieu avec le monde objectif? Son point de départ est ce postulat de la raison pratique : tous les éléments du monde exercent les uns sur les autres une influence réciproque qui suppose à la fois réceptivité et activité de tous. Comment la raison peut-elle expliquer cette action réciproque? Quatre systèmes sont en présence : le système de la causalité efficiente résidant dans chaque être, l'occasionnalisme, l'harmonie prédéterminée et le monisme. La causalité efficiente résidant dans chaque être paraît à Lotze inexplicable et inadmissible. Il rejette cette mystérieuse influence s'échappant d'une activité extérieure, un moment suspendue entre plusieurs êtres et prenant, sans raison apparente, telle direction plutôt que telle autre. L'occasionnalisme est écarté comme purement arbitraire, et l'harmonie prédéterminée comme détruisant l'unité réelle du monde. Il ne reste donc que le système d'une seule activité, immanente dans tous les êtres, et y agissant suivant les lois qui régissent chaque organisme individuel.

Arrivé ainsi à la connaissance de Dieu identifié avec tout l'univers, Lotze étudie ses divers attributs. Dieu est esprit. D'un esprit seul peuvent provenir dans l'univers ces actions spirituelles dont notre raison pratique affirme la valeur objective. Suprême réalité, Dieu possède tous les attributs métaphysiques, tels que l'unité, l'éternité, l'omniprésence et la toute-puissance. Bien suprême, Dieu possède aussi tous les attributs éthiques, comme la sagesse, la justice et la sainteté qui donnent satisfaction à toutes nos aspirations de bonheur. Enfin Dieu est personnel. Lotze le prouve par l'identification qu'il s'efforce d'établir entre la personnalité et la réalité. Dieu, souveraine et unique réalité, doit être spirituel et par conséquent per-

sonnel ; sinon ce ne serait qu'une abstraction sans réalité objective. D'ailleurs, comment supposer que l'infinie perfection manquerait de cette dignité morale de la personnalité que notre raison pratique nous fait apprécier comme la principale noblesse de l'homme ?

IV. *Concept de l'homme.* Lotze n'attribue à l'activité de l'âme que les opérations provenant de l'intelligence ou de la raison pratique ; le reste est attribué à l'organisme humain régi par les lois physiques et chimiques et actionné par la puissance divine. L'existence et l'unité de l'âme sont prouvées par le seul fait de la conscience du moi perçu dans son unité, fait inexplicable si le principe qui se manifeste ainsi à lui-même n'est point véritablement un. Conformément à ses postulats éthiques, Lotze admet la personnalité humaine et la considère pratiquement comme le principal titre de noblesse de l'homme. Mais son système sur l'unité du monde et sur l'immanence de Dieu dans tous les êtres l'oblige à n'admettre qu'une personnalité imparfaite. M. Moore nous en avait déjà avertis précédemment par cette citation de Lotze : « La personnalité est un idéal ; comme tout idéal, elle appartient au seul infini sans condition, à nous avec condition ou imparfaitement. »

En vertu des mêmes principes éthiques, la liberté est proclamée un attribut nécessaire de la vie spirituelle. L'homme est un centre d'activité intellectuelle qui n'est point entièrement déterminé dans ses opérations par le mécanisme universel. Fixé dans l'Infini, il a cependant quelque initiative propre qui ne procède point de l'être absolu. Aussi, tout en défendant cette doctrine, Lotze la dénomme incompréhensible. Sa défense est d'ailleurs principalement dirigée contre les objections, moins invincibles, dit-il, que les déterministes n'ont coutume de le proclamer.

Le problème de l'existence du mal reste théoriquement insoluble. Toutes les solutions proposées par les diverses écoles sont rejetées comme indignes de la toute-puissance divine, ou comme ne considérant qu'une face du problème. Mais aucune réponse positive ne leur est substituée.

La même incertitude théorique pèse sur l'immortalité de l'âme. Pour l'affirmer positivement, il faudrait être assuré que l'âme humaine est une partie intégrante de l'univers et que, sans elle, le tout universel perdrait sa signification complète. Mais nous ne pouvons connaître d'une manière certaine les droits qu'une existence particulière peut avoir à l'éternité, ni les défauts qui peuvent l'en priver. Au jugement de M. Moore, c'est uniquement dans ce sens que Lotze soutient l'immortalité conditionnelle.

Cette incertitude sur des problèmes aussi graves ne paraît point déconcerter M. Moore. Insolubles pour l'intelligence spéculative, ils peuvent être résolus par l'énergique conviction de la raison pratique. M. Moore cite dans ce sens plusieurs passages du *Mikrokosmus*, où la croyance pratique à l'immortalité de l'âme paraît affirmée.

Admirateur de Lotze, M. Moore s'en sépare cependant sur plusieurs points et critique un certain nombre de ses preuves. Nous ne rechercherons point si l'interprétation répond toujours fidèlement à la pensée du maître, dans toute son étendue et dans toutes ses nuances. Remarquons seulement qu'en faisant ressortir ces bases éthiques de la métaphysique lotzienne, M. Moore a, du même coup, mis en relief son peu de solidité réelle.

Comment de simples postulats, instinctivement crus par la raison pratique et restés indémontrables à la raison spéculative, peuvent-ils être la base scientifique de toute une métaphysique ?

E. D.

PÉRIODIQUES ANGLAIS

MIND

La philosophie anglaise contemporaine manque un peu de vie. On ne trouve guère ici cet engouement pour les études philosophiques qui est si remarquable en France. Aussi, depuis bien des années, les publications qui ont pour objet la métaphysique ont-elles de la peine, faute de lecteurs, à couvrir leurs frais.

La seule revue exclusivement consacrée à la philosophie, *Mind,* a été et est encore aux prises avec les difficultés budgétaires.

Les sociétés philosophiques, telles que l'*Aristotelian Society* qui se réunit à Londres, n'ont pu prospérer que dans les villes universitaires et n'ont réuni qu'un nombre restreint de membres, pris parmi les professeurs.

Quant aux livres de philosophie, ils sont ordinairement hors la portée du public cultivé, soit à cause de leur prix très élevé, soit à cause de la langue trop souvent obscure et équivoque dans laquelle ils sont écrits. Voir à ce sujet l'article de M. Welby dans *Mind,* avril 1901.

Si la métaphysique est ainsi délaissée en Angleterre, cela tient aussi à l'esprit national qui est essentiellement traditionnel. Fait de tradition, l'Anglais cherche toujours plus à savoir ce qui se dit qu'à savoir pourquoi on le dit. Il se plaît à contempler les belles découvertes de la science, sans en discuter les principes ; et, si par hasard il critique les bases sur lesquelles s'appuie un système, c'est surtout d'après les résultats qu'il les apprécie : est bon ce qui mène à bonne fin. Voir sur ce point l'article de M. Caldwell dans *Mind*, octobre 1901. Aussi la philosophie pratique attire-t-elle beaucoup plus que la philosophie spéculative.

Le système cosmologique de Herbert Spencer, malgré les attaques dont il a été l'objet en ces derniers temps, représente la conception la plus en vogue de la nature. Mais ce sont les conclusions beaucoup plus que les principes qui sont connues. Les systèmes modérés, tels que celui du Dr Mivart, dont la fin ne devrait pas nous faire oublier les mérites, ne sont pas aussi appréciés ni aussi connus qu'ils devraient l'être.

En psychologie, les doctrines sensualistes ont encore un très grand nombre d'adeptes. La morale, sous une forme ou sous une autre, est toujours la morale de l'intérêt.

Tous ces caractères de la philosophie anglaise contemporaine se retrouvent dans *Mind*.

Mind est un périodique trimestriel fondé en 1876, en même temps que la *Revue philosophique* de M. Ribot en France. Il doit le jour à la générosité de M. Alexandre Bain. Resté sous la direction de son fondateur jusqu'en 1892, il est passé depuis sous la direction de M. Henry Sidgwick. C'est sous l'administration de ce dernier que fut organisée la *Mind Association*, dont les membres s'engagent, par leurs souscriptions, à combler le déficit annuel de la *Revue*.

Le but de *Mind* est de fournir aux philosophes de toute école une tribune pour exposer et défendre leurs théories. C'est le désir exprès de la Direction que la revue ne soit l'organe d'aucun système, et que chaque face de la philosophie nationale y soit représentée par les noms les plus autorisés.

La *Revue de Philosophie* tiendra ses lecteurs au courant des travaux publiés dans *Mind* et par conséquent du mouvement philosophique en Angleterre. Nous lui envoyons aujourd'hui le compte rendu de *Mind* de juillet 1900 à juillet 1901.

Juillet 1900. — I. — Le Dr Moore cherche à déterminer la vraie signification du terme *nécessaire*, dont l'usage équivoque amène à des conclusions regrettables. Il y a trois cas où nous employons ce terme : nous disons qu'une connexion est nécessaire, qu'une proposition est nécessaire, qu'une chose est nécessaire. La nécessité dans la chose semble être la base des deux autres. Après avoir examiné, tour à tour, l'explication de Hume et de Kant, il réduit la nécessité réelle et idéale à la nécessité logique ; c'est ainsi que la nécessité causale se ramène à la déduction légitime.

II. — Mme Bryant examine *le double effet de l'excitation mentale* (attention). L'excitation détermine une réaction organique et un chan-

gement de disposition intellectuelle. La conscience semble diminuer l'activité organique ; le repos favorise la réflexion ; la conscience intense n'est due qu'à un haut degré de centralisation dans l'organisme. L'unité d'organisation est favorable à l'économie de la conscience.

III. — Le Dr Myers, en terminant son *aperçu historique et critique du Vitalisme*, fait remarquer que l'instabilité de la substance vivante du protoplasme n'a pas encore reçu une explication scientifique. La sélection naturelle dont jouissent certains ferments ou enzymes est également à expliquer. Il n'est pas certain que l'action enzymique soit en dépendance absolue de la configuration moléculaire, ni que le métabolisme du cytoplasme s'explique par l'instabilité protoplasmique qui croît avec la cellule. Jusqu'à présent, la chimie organique n'a considéré que la matière *morte ;* la matière vivante, le protoplasme, n'est pas encore entré dans les laboratoires.

IV. — Sous ce titre : *L'Absolu de l'Hégelianisme,* M. Rogres examine la théorie qui ne voit en Dieu qu'une évolution idéale de la réalité, et qui considère l'homme comme la révélation et l'expression de la vie de Dieu.

V. — M. Stokes, dans *La Théorie Logique de l'imaginaire,* entreprend une interprétation logique du symbole mathématique : le rapport logique seul peut rendre intelligible le symbole indéfini de l'algèbre.

VI. — Mlle Jones expose la réfutation du naturalisme donnée par le Dr Ward. Le naturalisme qui veut soumettre l'esprit à la matière est basé sur le mécanisme et sur l'évolution. La conservation des diverses formes de l'énergie est quantitative, il ne nous est pas permis d'affirmer que les formes qualitativement distinctes de l'énergie sont fondamentalement de même nature, c'est-à-dire réductibles à la mécanique. De même, l'évolution n'est que l'abus du symbole pris pour la réalité ; comment la pensée inétendue serait-elle sortie de la matière étendue ?

VII. — M. Sturt critique la doctrine aristotélicienne du *Summum Bonum,* qu'il identifie avec l'égoïsme. La formule d'Aristote serait incomplète et fausse, la vertu est quelque chose d'intérieur sans rapport avec le dehors. — L'euhédonisme comme l'hédonisme constituent une morale égoïste ; la morale chrétienne est inconciliable avec la doctrine égoïste, sous quelque forme qu'elle se présente.

Octobre 1900. — I. — M. Caldwell traite du *Pragmatisme.* Le

pragmatisme est une tendance à substituer la téléologie et l'utilité fonctionnelle à l'ontologie. Nous devons juger l'arbre d'après ses fruits : la philosophie n'est qu'une affaire de mots, si elle n'a pas de résultat pratique ; nous devons sacrifier l'infériorité théorique à l'utilité pratique.

II. — M. Schiller parle de la *signification du terme* ἐνέργεια ἀκινησίας. La substance sans causalité n'est rien. L'acte prime la puissance ; être c'est être actif. Ἐνέργεια n'est pas une espèce de mouvement : au contraire, le mouvement, κίνησις, n'est qu'un acte *imparfait*, ἐνέργεια ἀτελής. Le mouvement chez Aristote, c'est le désir qu'a l'imparfait de devenir parfait. Aussi dans ce parfait l'énergie subsiste, mais il n'y a pas de mouvement ; le temps est créé par le mouvement, le mouvement est dû à une imperfection ; ainsi donc chez le parfait où il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas de temps, mais seulement l'Éternité.

III. — M. Boyce Gibson étudie le *principe du moindre effort en psychologie*. En psychologie, ce principe n'est pas un principe positif c'est seulement principe négatif. Toute attention entraîne un rétrécissement du champ de la conscience. Un *conatus* exercé d'un côté amène un arrêt d'activité psychologique d'un autre.

IV. — M. Marett se demande si le *moi normal* peut fournir une formule pour la morale évolutionniste. Le *moi* normal représente une base concrète pour la construction d'un système moral. Par *moi* normal, il faut entendre l'ensemble des tendances propres à nous conserver dans l'être. Il n'est pas possible de bien préciser en quoi consiste le normal. La forme est sans doute toujours la même dans toute l'espèce, mais elle contracte souvent des défectuosités *ex parte materiæ*.

Janvier 1901. — I. — M. Stephen écrit une notion biographique de M. Henri Sidgwick.

II. — Un article posthume de M. Sidgwick sur la *philosophie de Green*. Tout esprit est surnaturel et le spirituel est le principe de la nature. On doit admettre l'identité de Dieu et des autres esprits, vu l'analogie qui existe entre l'action de Dieu et celle de l'esprit humain. A vrai dire il n'y a qu'un seul esprit : Dieu, dont les autres esprits ne sont que des reproductions. L'esprit de l'homme est identique à celui de Dieu, pourtant il en diffère, n'étant qu'une *reproduction*. L'esprit n'est pas déterminé, par conséquent il n'a pas de durée, car toute durée est une détermination.

III. — M. Russell : *La Notion de l'ordre ;* il considère l'ordre

comme étant fondé, sous certains rapports, du nombre, du tout et de la partie, de l'étendue, du temps et de l'espace.

IV. — M. Mc Dougall (*Théorie de Young sur la couleur*) pense que la disparition intermittente des images consécutives est due non aux procès nerveux de la rétine, mais plutôt à l'interférence causée par deux courants nerveux qui s'inhibent mutuellement le passage aux centres corticaux ; d'où obscurcissement momentané du champ de la conscience. (Illustré par des *Figures*.

V. — M. Marshall. *La Conscience, la conscience du moi, le moi*. La conscience est un concomitant parallèle d'une activité du système nerveux ; les éléments psychiques concourent à former la conscience intégrale, d'où ils tirent leur unité.

Avril 1901. — I. — M. Ball, sous le titre : *La Sociologie actuelle*, critique les conceptions sociologiques de Tarde, de Bosanquet. Le point de départ de Tarde (l'imitation) est le point d'arrivée de Bosanquet, qui défend et justifie l'existence même de l'état social.

II. — M. Seth expose l'*Éthique de Henry Sidgwick*. Les trois principes de la distinction du bien sont la prudence, la charité et la justice, mais les deux premières vertus ne sont que des applications spéciales de la justice.

III. — M. Welby écrit une note *au sujet du concours Welby ;* c'est une discussion sur les droits et les inconvénients du langage, particulièrement sur les causes de l'obscurité dans la terminologie scientifique.

IV. — M. Mc Dougall continue son examen de la théorie de Young sur la couleur. Il discute les objections contre la théorie de Young, il traite de l'inhibition des images et des images consécutives. (*Figures.*)

Juillet 1901. — I. — M. Russell combat la théorie de l'espace et du temps relatifs.

Quant au temps, un événement n'apparaît qu'une seule fois ; or l'impossibilité de réitération ne s'explique que dans la théorie du temps absolu selon laquelle l'existence temporelle implique deux choses : 1° l'existence d'une *position* et 2° l'existence de *quelque chose,* dans cette position ; si on n'admet pas la nécessité de la position (si on fait du temps une pure relation), aucune raison ne défend la réapparition de l'événement. Quant à l'espace, l'opinion relativiste rend le mouvement impossible, par la série infinie de changements de rapports qu'elle demande. Au contraire dans la

théorie de l'espace absolu, on n'a qu'un seul changement de rapport, le mobile qui fut *en* A est maintenant *en* B.

II. — M. Mellone parle *de la connaissance de soi.* — La connaissance implique bien une dualité du connaissant et de la chose connue. Mais la théorie qui compare la connaissance de soi à l'œil qui est lui-même la source de la lumière qu'il voit est inexacte, ainsi que la distinction du *moi* empirique et du *moi* métaphysique sur laquelle elle se fonde. Toute connaissance implique bien un rapport, mais c'est toujours un rapport direct.

III. — Mlle Talbot fait l'histoire des deux périodes qu'on distingue dans la philosophie de Fichte. Dans la première période, le *moi* est principe suprême (renvoi à la *Erste Einleitung*) ; dans la seconde période (renvoi à la *Darstellung der Wissenschaftslehre*), le *moi* dépend d'un principe supérieur, de l'absolu, de Dieu.

IV. — M. Mc Dougall termine ses articles sur la théorie de Young. Il conclut que l'image consécutive a son siège en partie dans la rétine, en partie dans les centres corticaux.

DESSOULAVY.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

COURS OU MANUEL?

QUELQUES RÉFLEXIONS D'UN FUTUR PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

L'enseignement, quelle qu'en soit la matière, est toujours une tâche difficile ; lorsqu'il a pour objet la philosophie, il est chose particulièrement délicate, et qui ne laisse pas de causer plus d'un embarras aux maîtres chargés de le distribuer. Ceux-ci se montreraient bien légers, et partant seraient bien coupables si, laissés libres dans le choix de leur méthode, ils le faisaient avant d'y avoir mûrement réfléchi. Or, cette question de la méthode à suivre pour enseigner les éléments de la philosophie divise les professeurs. Tout récemment nous avions la bonne fortune de nous entretenir de ce grave sujet avec l'un de nos étudiants en la science des Aristote et des Descartes, qui se destine et que l'on destine à former des élèves à son tour. Le philosophe est digne qu'on le présente, et ses remarques, croyons-nous, valent la peine d'être rapportées.

Donc notre philosophe est un homme jeune, ardent, plein de zèle, mais prudent et circonspect, comme il convient à un ami de la Sagesse, qui brûle de lui gagner des disciples. Instruit des choses de la philosophie, ayant une idée nette de ce qu'elle est, assez bien informé de son histoire, il a dédaigné de grossir le banal troupeau des dilettantes, qui prêtent volontiers leur esprit souple et ondoyant aux divers systèmes, et ont l'intention très arrêtée de ne le donner à aucune doctrine. Que les néo-sceptiques jugent, s'ils le veulent,

que ce *dogmatisme* manque de distinction : il a pris parti. Sans être le moins du monde enclin à penser que, rien qu'à le voir marcher, on puisse reconnaître la déesse, il a sa philosophie et compte bien, une fois en possession d'une chaire, l'exposer à ses élèves. Mais il sait aussi qu'ils auront droit de lui demander mieux encore qu'une doctrine toute faite, à savoir la formation intellectuelle qui leur permettra de s'en faire une. Il sait que, quand même aucun des jeunes gens qui lui seront confiés ne devrait, dans la suite, s'adonner à l'étude spéciale de la philosophie, il faut que les meilleurs d'entre eux retirent de ses leçons l'affinement du sens des réalités psychiques, l'exacte notion de ce qu'est la science, et la preuve, la connaissance précise des méthodes et de leurs exigences, l'intelligence et la passion des choses morales, l'initiation à ce monde mystérieux qui, par-delà ce qui se sent et s'imagine, constitue l'absolu, bref l'esprit hautement scientifique et philosophique.

Devant une pareille mission, qui pour lui maintenant est la mission prochaine, il est demeuré longtemps hésitant. La suite de ses méditations l'amena peu à peu à rattacher toutes les questions de détail qu'elle soulève au grand problème de la méthode. Ce problème lui-même, il le réduit à l'antithèse d'un enseignement donné à l'aide d'un manuel ou d'un cours personnel au professeur. C'est autour des deux termes de cette opposition que gravitent les réflexions suivantes. Nous cédons la parole à notre héros.

« A ce seul mot de manuel, je ne l'ignore pas, nous disait-il, plus d'un professeur bondit et a peine à contenir son indignation. J'en connais un qui va jusqu'à souhaiter — sans oser l'espérer — que tout auteur convaincu d'avoir écrit un manuel soit condamné aux galères. Et certes la peine serait sévère ; l'émotion toutefois se justifie en partie. Nous savons, en effet, quelles productions étranges parviennent — à la faveur de ce nom bien innocent — à se glisser dans le pupitre et entre les mains de nos écoliers. Mais, comme dit l'autre, il y a manuels et manuels ; et tous les livres que l'on désigne ainsi ne sont pas à ranger à côté de ces éditions classiques que, s'il faut s'en fier à la chronique, certains professeurs d'antan publiaient au moment où il devenait urgent de réparer

d'un habit fatigué l'irréparable usure...

Le genre manuel comprend des ouvrages qui méritent d'être appréciés, où des maîtres d'une valeur incontestée se sont efforcés de recueillir, à l'usage de la jeunesse studieuse, les résultats d'un

enseignement déjà long ou terminé. Là, en un style simple, clair, intelligible aux débutants qui s'essaient à l'art de penser, se trouve condensé ce qu'ils estiment avoir établi de meilleur, d'essentiel ; là sont résumées leurs théories définitives et leurs conclusions dernières. Arrière donc le préjugé contre le manuel ! Pourquoi les professeurs de philosophie ne placeraient-ils pas leur enseignement propre sous l'autorité et la garantie de leurs devanciers ? Pourquoi ne profiteraient-ils pas, en adoptant leurs ouvrages comme base de leurs explications personnelles, du secours que leur offrent ces collaborateurs bénévoles ? Croient-ils donc mieux faire que leurs anciens et que l'expérience leur réserve des révélations qu'elle ait refusées à ceux-ci ?

« Mais, continuait notre philosophe, ce n'est pas *le* manuel, c'est *un* manuel que le professeur, au cas où cette méthode aurait sa préférence, introduirait dans sa classe. Lesquels donc parmi les divers candidats conviendrait-il d'élire ? En voici un, — vous le reconnaîtrez sans peine, — qui, de l'avis des juges les plus compétents, est mieux encore qu'un simple manuel : expositions larges et limpides, érudition étendue et sûre, critique loyale et pénétrante des théories rejetées, abondance et force des arguments en faveur des thèses soutenues, simplicité, précision, élégance du style, que de titres le recommandent ! Il est vrai que certaines qualités y deviennent, en un certain sens, des défauts : l'auteur développe si bien chacune de ses idées qu'il ne laisse plus guère à faire de travail à l'esprit du lecteur ; on peut trouver aussi que les subdivisions des chapitres sont trop nombreuses. Ce sont là légers inconvénients, puisqu'ils ne concernent que la forme, et à un point de vue tout relatif. Mais le fond n'est pas inattaquable. Quel dommage que le bons sens ordinairement très ferme du penseur ait, pour ainsi dire, fléchi devant certaines questions ! Passons-lui, à la rigueur, l'*hallucination vraie*, à laquelle il réduit la perception extérieure ; pourrons-nous nous contenter de sa théorie de la raison, et, avec lui, ne verrons-nous dans le principe de la causalité efficiente rien de plus qu'une hypothèse qui réussit toujours et possède le maximum de vraisemblance, mais non point la certitude d'une vérité absolument nécessaire ? D'ailleurs, le livre étant inachevé devrait être complété par un autre, ce qui, en rompant l'unité de la doctrine, risquerait de dérouter les esprits novices, partagés entre des tendances divergentes. Faudrait-il opter pour cet autre, où, comme dans l'ouvrage précédemment signalé, les belles pages ne sont pas rares ? Mais lui aussi est inachevé. Fût-il terminé, la prudence commanderait de

l'écarter. En effet, disciple de Kant — on ne lui conteste pas ce droit à coup sûr — l'auteur s'inspire très librement des doctrines du maître, et développe plus d'une thèse qui lui est tout à fait personnelle. L'originalité est un de ses mérites, mais cette originalité est en outre la raison qui interdirait de faire de ses *Essais* l'usage scolaire que le professeur aurait en vue. Et puis, à elle seule, la forme de ces intéressantes études, qui est celle d'articles de Revue ou de chapitres d'un livre de longue haleine, ne suffirait-elle pas à motiver le rejet ?

« Force sera donc au professeur de se rabattre sur des ouvrages de moindre importance et de prétentions plus modestes, sur des manuels dans l'acception courante du terme. Hélas ! s'ils n'ont pas les beaux défauts qui étaient relevés à l'instant, ils ont, en revanche, les imperfections inhérentes au genre même d'écrits qu'ils représentent. Les mieux réputés n'y échappent point. Celui-ci est inspiré par un bon sens ingénieux et fin ; mais les matières y sont trop souvent disposées avec confusion, et il ne traite aucune question à fond ; sur des points essentiels l'auteur paraît se dérober : le penseur cède la place à l'historien. Celui-là, qui n'est pas non plus exempt de confusion, discute de façon intéressante et complète, étant donnée la destination du livre, certains problèmes, mais combien d'autres il néglige et effleure à peine ! On louera dans ce troisième l'effort visible de l'auteur pour concilier la philosophie moderne et la philosophie ancienne, Aristote, Descartes et Kant, pour attirer l'attention des jeunes gens sur des questions de morale généralement omises, pour établir quelques principes indispensables à la solution des problèmes sociaux si fort agités à l'heure présente. Mais les leçons dont se compose son ouvrage sont beaucoup trop brèves. Un quatrième, outre qu'il propage une doctrine encore mal connue et peu répandue en France, est lui aussi insuffisamment développé. Est-il besoin après cela d'examiner la série des manuels inférieurs aux précédents, et qui, pour la plupart, en sont les dérivés ?

« Au surplus, je suppose un manuel adopté, quel en sera le mode d'emploi, s'il est permis de parler de la sorte ? Trois manières de procéder se conçoivent. Ou bien le professeur fera lire le manuel en classe et le commentera ; ou bien il greffera sur les réponses des élèves, qui auront préalablement étudié une leçon dans le manuel, les explications qu'il jugera nécessaires, ou bien enfin il fera des expositions plus libres, mais en ayant toujours soin de les adapter au plan général et aux chapitres particuliers du manuel. Prendre un manuel — si bon soit-il — pour texte d'exp ication, c'est, semble-

t-il, lui faire bien de l'honneur. Le programme prévoit et prescrit des explications d'auteurs : mais ceux qui l'ont composé n'auraient eu garde d'y comprendre un manuel quelconque ! Si le professeur attend, pour leur donner les explications requises, que les élèves aient étudié leur manuel, il condamnera la majeure partie d'entre eux à un travail rebutant et fastidieux, puisqu'il les oblige à comprendre un texte que les initiés seuls seraient aptes à bien entendre. Restent les expositions de quelque étendue adaptées au cadre et à la teneur du manuel. Mais quelle gêne pour le maître d'être contraint de plier ses leçons à des exigences étrangères ! Ces leçons, du reste, à quoi lui serviront-elles ? A ceci : substituer des théories personnelles à celles qui seront jugées inexactes, compléter par des faits ou des arguments des expositions qui paraîtront trop sommaires ; résumer celles que l'auteur suivi aura développées ou les refaire sous une autre forme. Est-ce bien la besogne que doit accomplir un homme qui monte dans une chaire de philosophie ? Et n'y a-t-il pas là une source féconde d'ennui pour le maître comme pour les élèves : pour le maître que retiendra et alourdira le poids mort du manuel, pour les élèves fréquemment perdus dans les notes décousues qu'ils prendront aux leçons du maître, à moins qu'ils n'aiment mieux en éviter la fatigue, sûrs de trouver dans leur auteur ce minimum de doctrine qu'ils estimeront être l'essentiel. Décidément « le bon « manuel » est un mauvais auxiliaire pour les professeurs de philosophie !

« Que le professeur fasse un cours et, s'il sait son métier, tout va changer : à l'ennui va succéder l'intérêt ; la torpeur va être remplacée par la vie. La philosophie que le professeur enseigne dans son cours sera vivante, parce que ce sera *sa* philosophie : je ne prétends nullement, en disant cela, que le professeur doive nécessairement apporter des solutions inédites aux problèmes qu'il a charge de discuter, ou que, de parti pris, il bouleversera l'ordre, laissé d'ailleurs facultatif, suivant lequel le programme distribue ces problèmes; mais quelque doctrine qu'il soutienne, et l'ait-il empruntée, il l'aura pensée par lui-même; et qu'il l'invente lui-même ou qu'il la reçoive d'ailleurs, c'est surtout la manière dont il l'exécutera qui rendra sien le plan général de ses leçons. La philosophie que le professeur enseignera sera vivante, parce que son esprit la vivra, et que comme la vie est mouvement, développement, progrès vers l'achèvement d'une forme, d'année en année, en même temps qu'elle laissera tomber les éléments étrangers, contraires à ses principes essentiels, qu'elle renfermait d'abord, elle se complètera, se perfectionnera ; la

philosophie que le professeur enseignera sera vivante, parce que, se tenant au courant de la marche des idées, elle s'alimentera et se renouvellera à la vie même de la philosophie contemporaine et profitera de ses résultats nouveaux avec discrétion et sobriété, mais sans timidité ; la philosophie que le professeur enseignera sera vivante, parce que, au lieu de planer dans la région glacée des abstractions stériles et de se tenir en un orgueilleux isolement, elle s'efforcera de prendre contact avec le réel, et de se vivifier aux sources intarissables des sciences positives qui étudient la nature et lui arrachent peu à peu ses secrets ; la philosophie que le professeur enseignera sera vivante, parce que, au lieu de s'abandonner à un dogmatisme intempérant qui prétend tout savoir et a des réponses à tous les problèmes, elle éveillera le sens des questions ouvertes, et montrera les sillons où devront lever les moissons réservées aux efforts de la philosophie future ; la philosophie que le professeur enseignera sera vivante, parce qu'elle fera comprendre que dans le passé, dans le présent, dans l'avenir, la plus haute spéculation a été, est ou sera l'acte éminent de la vie de l'esprit essayant d'expliquer les explications de la science elle-même ; la philosophie que le professeur enseignera sera vivante, parce qu'elle donnera aux jeunes esprits appelés à la recueillir, le spectacle, l'exemple, la joie de la vie ! Comme nous voilà loin des manuels avec leurs expositions et leurs résumés, secs, arides, froids, morts !

« Mais il ne s'agit pas de décrire ou de définir un cours de philosophie idéal ; il ne s'agit même pas uniquement de le professer ; il faut encore que les élèves soient à même d'en tirer un réel profit. Or, pour cela, il est nécessaire que ceux-ci puissent le recueillir. Précisons ; il est indispensable que les élèves écrivent le cours, qu'ils le prennent intégralement tel qu'il tombe des lèvres du maître. Il est bien difficile, en effet, que des élèves de première année soient assez habiles pour résumer, pendant que le professeur enseigne, des théories et des discussions si nouvelles à leurs jeunes intelligences ; en tout cas, la plupart d'entre eux n'auront pas cette habileté, et s'ils se bornaient à prendre des notes, il serait fort à craindre que, confondant les idées et mêlant les raisonnements, ils n'aboutissent à de véritables monstres logiques.

« Les élèves devront donc prendre tout le cours, et cependant le professeur ne doit pas le dicter, sous peine de devenir monotone et partant ennuyeux. Il faut qu'il *parle*. Y aura-t-il moyen de concilier les exigences de la parole et de l'écriture ? Oui, si le professeur s'est exercé par avance à parler avec assez de lenteur tout en gar-

dant un ton naturel, et si, d'autre part, les élèves ont appris l'art d'abréger les mots sur le papier, et de les reconnaître une fois abrégés. Notons en effet que les cahiers des élèves sont destinés à leur servir, mais à servir à eux *seuls*. Le professeur aura sans doute à les revoir et à les corriger, mais il saura bien reconnaître son enseignement sous les signes intelligemment simplifiés qui en consigneront la teneur.

« On objectera peut-être que les élèves, préoccupés de prendre les phrases du maître en entier, seront forcés de se désintéresser de leur signification, et que leur esprit, soucieux de la besogne matérielle exécutée par les doigts, aura peine à suivre avec attention la marche dialectique du raisonnement. Évidemment il peut arriver que certains élèves pensent plus aux mots qu'aux choses qu'ils écrivent. Mais le professeur est là, qui doit provoquer les demandes d'explications sur les points mal saisis ou demeurés obscurs, au cours de la leçon même. Et puis, il faut songer à ces deux grandes vérités prouvées par l'expérience : la première, c'est que le sens de l'ouïe est le canal naturel qui conduit le mieux à l'esprit les raisons persuasives, *fides ex auditu ;* la seconde, c'est que l'on retient plus aisément ce que l'on a pris soin d'écrire. Les élèves attentifs à bien écouter les leçons du maître pour les prendre fidèlement, et à les écrire fidèlement pour les bien apprendre, sont donc pliés à une méthode capable entre toutes de porter d'excellents fruits. »

Also sprach Zarathustra... Ainsi parlait, plus clair que Zarathoustra, notre jeune philosophe, et il nous semblait, en l'écoutant, entendre les propos d'un philosophe plein d'expérience et rompu au métier. Souhaitons-lui donc d'avoir longtemps à pratiquer sa méthode ; souhaitons-lui des élèves dociles, au sens plein du mot, et soyons persuadés que plus d'un, grâce à son enseignement, deviendra philosophe, et que tous sauront au moins cette chose ignorée de tant de gens qui néanmoins en devisent : ce qu'est la philosophie.

B. E.

QUESTION ET RÉPONSE

SUR LA POSITIVITÉ DE LA MORALE

Monsieur le Directeur,

Voudriez-vous permettre à un professeur de philosophie de vous demander une explication au sujet d'une difficulté suggérée par la *Revue de Philosophie*.

Dans votre premier numéro, p. 122, vous dites : « Nous croyons à la possibilité d'une morale dégagée de toute métaphysique. » Vous ajoutez que ce fut l'opinion générale du Congrès international de philosophie de 1900.

De très vives discussions se sont élevées entre mes confrères et moi sur le sens de cette proposition.

a) La morale dégagée de toute métaphysique : il ne peut être évidemment question de donner à la moralité d'autres bases que Dieu. Si l'essence divine, dit saint Thomas, en tant que réalisée et imitable par les créatures, est le divin exemplaire sur lequel tout a été fait ; cette même essence divine réalisée et imitable par les intelligences et les volontés est le divin exemplaire sur lequel l'ordre moral est établi. Par conséquent, « l'ordre objectif des choses », comme parle Liberatore, est bien le fondement de la moralité. En ce sens, il ne peut être question d'une morale dégagée de métaphysique.

b) Mais, dans l'ordre de démonstration ou d'exposé scientifique et rationnel, une morale dégagée de toute métaphysique serait possible.

Étant donnés la mentalité contemporaine, et la crise que subit la métaphysique, et les « mécomptes » qui en sont la conséquence, n'est-il pas désirable d'établir, non plus à l'aide d'arguments primordiaux, mais incompris, mais à l'aide d'arguments psychologiques ou historiques, les bases de la moralité ?

Mon interprétation de la proposition incriminée est-elle l'expression de votre pensée ?

RÉPONSE

Il est évident, d'abord, que, si la morale n'est que la description des faits moraux, de leurs antécédents, de leur développement et de leurs conséquences constatées par l'expérience, une telle morale est possible sans métaphysique, la métaphysique étudiant la nature des choses et une telle morale se contentant de décrire les choses morales, sans en rechercher la nature.

Mais si l'on entend par morale la science philosophique des lois qui *doivent* régir les faits moraux, des règles *obligatoires* pour la volonté humaine, la question est plus complexe.

D'une part, il est certain que la volonté humaine n'est pas la source première de l'obligation morale : elle ne fait pas elle-même sa loi, elle ne se l'impose pas elle-même ; la loi morale lui est imposée, et c'est simplement un *devoir* pour la volonté d'y obéir. La volonté n'est donc pas *autonome*, au sens rigoureux du mot.

Quelle est donc l'origine première de l'obligation morale ?

Quelle est la raison fondamentale du devoir ?

On dit souvent que c'est la volonté de Dieu qui est le fondement de l'obligation : Dieu commande, signifie sa volonté impérative par la voix intérieure de la conscience, et cela suffit pour que nous soyons obligés d'accomplir ce qu'il ordonne ainsi, d'obéir à la loi qu'il promulgue de cette manière.

Il est certain que Dieu veut l'accomplissement par la volonté humaine de ce qui est le devoir pour l'homme, et, par conséquent, que l'impératif moral qui se prononce dans notre conscience est la traduction de la volonté divine.

Mais comment Dieu veut-il l'accomplissement du devoir ? Est-ce par une volonté libre qu'il le veut, comme il veut librement que les êtres contingents existent ou n'existent pas ? Ou bien est-il nécessaire qu'il le veuille ? La réflexion attentive sur la notion de devoir nous montre que le devoir est absolu en soi, qu'il n'est pas fixé par un libre vouloir de Dieu, mais qu'il est une conséquence de l'essence même de l'Être premier. En d'autres termes, tel acte doit être fait moralement parce qu'il est absolument dans la nature des choses qu'il en soit ainsi, et cette nature absolue des choses est l'expression de l'essence même de Dieu.

Ainsi considérée, la morale a sa base dans la métaphysique, puis-

que celle-ci étudie la nature des choses et la nature de Dieu même. Si donc on recherche, en morale, le premier fondement du devoir, il faut faire de la métaphysique en morale, ou tout au moins rattacher la morale aux conclusions de la métaphysique, comme l'on rattache par exemple, dans une leçon préliminaire, l'étude du droit civil à celle de la morale, en expliquant les notions de droit naturel et de loi naturelle.

Mais il ne paraît pas indispensable de creuser jusqu'à la racine des choses pour exposer les prescriptions de la morale. On peut simplement constater la notion du devoir dans la conscience, le définir comme essentiellement obligatoire, montrer que la raison pratique forme l'impératif moral en déployant l'idée de bien, d'où ressort la convenance absolue des actes conformes à la nature de l'homme et à la fin naturelle de l'être humain, comme la raison spéculative déploie l'idée d'être et en tire les principes nécessaires d'identité et de raison suffisante ; et, partant de là, tracer les règles auxquelles la raison humaine juge que nos actions doivent se soumettre. La morale sera ainsi présentée non pas comme radicalement indépendante de la métaphysique, mais comme distincte de celle-ci et possédant un domaine spécial suffisant pour une étude à part, de même que la psychologie a son domaine propre qui peut se distinguer de la métaphysique et sur lequel une science spéciale peut s'établir.

On pourrait donc ou faire une morale simplement morale ou faire une morale métaphysique, comme on peut faire une psychologie simplement psychologique ou faire une psychologie métaphysique.

J. GARDAIR.

QUESTIONS

Monsieur le Directeur,

Au *Bulletin de l'Enseignement philosophique* de votre livraison du 1er octobre dernier, se trouve un travail fort intéressant et vraiment utile de M. Élie Blanc, qui me suggère les réflexions ou questions suivantes.

Tout en reconnaissant « combien ce serait diminuer la logique que de la rabaisser à un art tout pratique de raisonner et de démontrer » (p. 784), je me permets de trouver beaucoup trop étendue la « définition explicative », par lequelle se termine p. 788 toute l'étude du savant philosophe. Je voudrais ne garder de cette définition que ceci : « La logique est la science des idées, ...de leur accord entre elles, ...de leur mutuelle dépendance et de leur harmonie, de leur emploi méthodique dans toutes sortes de démonstrations et de recherches. » Les mots que je passe me paraissent devoir l'être sous peine de confondre la Logique, soit avec la Critériologie, soit surtout avec la Métaphysique générale, et par conséquent d'élargir outre mesure le cadre de cet *art-sciences*. Me trompé-je ?

Vous m'obligerez beaucoup en répondant à cette question.

Nous avons reçu une autre lettre dans le même sens : on reproche à M. Élie Blanc d'absorber dans la Logique les autres parties de la philosophie et en particulier la Psychologie. Il semble bien que, d'après lui, l'objet de la logique, c'est l'idée considérée à la fois dans son extension et sa compréhension. A supposer que la psychologie ne s'occupe que de l'origine des idées, comment M. Élie Blanc peut-il ranger en Logique la question de l'irréductibilité des idées, qui est une question d'origine ?

Monsieur le Directeur,

Dans son examen oral (n° 5, p. 648) M. Bernies parle de « certaines préformations de principes », « d'innéisme de certaines tendances qui rend plus facile l'acquisition des notions morales ». Qu'est-ce à dire ?

Ne peut-on pas entendre ces « préformations de principes », « cet innéisme de tendances » dans le sens où l'on explique l'innéisme de Des-

cartes et de Leibnitz? « Les préformations de principes » et « l'innéité des tendances » se confondent avec l'innéité de la conscience ou plus exactement avec l'innéité de la syndèrese qui, comme la définit saint Thomas, est *ingenita cognitio primorum principiorum practicorum*. Ce qui est l'enseignement traditionnel. La conscience sera donc la facilité naturelle de saisir et de comparer les premières notions du bien et du mal : c'est la tendance naturelle de la faculté à son objet connaturel, laquelle faculté ou facilité est innée.

Cette interprétation est-elle exacte ?

Vacance de la chaire de M. Ribot.

La chaire de psychologie expérimentale et comparée du Collège de France est déclarée vacante.

Un delai d'un mois, à dater du 14 novembre, est accordé aux candidats pour produire leurs titres.

NÉCROLOGIE

Anthelme-Édouard Chaignet. — La littérature et l'hitsoire de la Philosophie ont à regretter la perte de l'un des plus anciens professeurs de l'Université. M. Chaignet est mort à l'âge de 82 ans. Il fut élève et professeur au Prytanée de la Flèche, professeur de littérature à la Faculté de Poitiers, doyen de cette Faculté, et enfin recteur de l'Académie de Poitiers. En 1890, il fit valoir ses droits à la retraite.

Ses principaux ouvrages philosophiques sont : *Les Principes de la science du beau* (Paris, 1860, in-8°) ; — *De la Psychologie de Platon. Thèse de doctorat* (Paris, 1862, in-8°) ; — *La Vie de Socrate* (Paris, 1869, in-12) ; — *La Vie et les écrits de Platon* (Paris, 1871, in-12) ; — *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* (Paris, 1873, 2 vol. in-8°) ; — *La Philosophie de la science du langage étudiée dans la formation des mots* (Paris, 1875, in-12) ; — *Essai sur la Psychologie d'Aristote* (Paris, 1884, grand in-8°) ; — *Histoire de la philosophie des Grecs* (Paris, 1888-1890, 3 vol. in-8°) ; — *Plochus le philosophe*, commentaire sur le Parménide (Paris, 1901, 2 vol. grand in-8°).

M. Chaignet est un des commentateurs d'Aristote qui, chez les contemporains, ont le mieux compris la pensée du Stagirite. Il a mieux vu que Barthélemy-Saint-Hilaire la portée de la synthèse aristotélicienne. Il a étudié le texte avec une intelligence affectueuse, il a pratiqué les commentateurs grecs et latins, et, entre tous, saint Thomas d'Aquin.

PROGRAMME DES COURS DE PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

Année 1901-1902

Collège de France. — Bergson : *Philosophie grecque et latine ; L'idée de temps ; Explication des Ennéades de Plotin, VI, 9.* — Tarde : *Psychologie morale et criminelle.* — Izoulet : *Métaphysique et Économie politique de Voltaire.*

Sorbonne. — Boutroux : *Histoire de la philosophie moderne (Auguste Comte).* — Brochard : *Histoire de la philosophie ancienne (morale d'Aristote).* — Buisson : *Science de l'éducation (l'Éducation du sens social).* — Espinas : *Histoire de l'Économie sociale (Théories sociales de 1848).* — Séailles : *Philosophie (L'idéal moral).* — Egger : *Philosophie (Problèmes de métaphysique).* — Pierre Janet : *Psychologie expérimentale (les Sentiments intellectuels).* — Lévy-Bruhl : *Philosophie (Histoire de la philosophie ancienne).* — École pratique des Hautes-Études. — Picavet : *Histoire des dogmes. Plotin. Ennéade VI, livre X. Explication et commentaire.* — Soury : *Histoire des doctrines contemporaines de psychologie physiologie.* — A. Réville : *Histoires des dogmes. La doctrine de l'intercession.* — Cours libres. — Alaux : *Psychologie métaphysique.* — Dauriac : *Esthétique et psychologie musicales.*

Institut catholique de Paris. — École supérieure des lettres. — Piat : 1° *Théodicée et Criticisme ;* 2° *L'Ame chez Aristote.* — Faculté de philosophie. — Bulliot : 1° *Logique et Examen de la Critique de la Raison pure ;* 2° *Des forces physiques et explication du περὶ γενέσεως.* — Peillaube : 1° *Psychologie générale et explication du IIe livre du περὶ ψυχῆς ;* 2° *Intelligence et Raison.* — Sertillanges : 1° *Commentaires sur la Ia IIae de saint Thomas ;* 2° *La Morale individuelle.* — Cours publics. — Peillaube : *L'Imagination.* — Gardair : *Théodicée.* — Cours supplémentaires pour les jeunes filles. H. Joly : *La Philosophie en général, la Psychologie, les sens, la mémoire, la réflexion, la raison, l'imagination.*

Université de Louvain : Institut philosophique. — Mercier : *Cours de Logique et de Théodicée.* — De Wulf : *Ontologie ; Histoire de la philosophie du moyen âge ; Histoire de la philosophie ancienne ;*

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge. — THIÉRY : *Psychologie, Psycho-physiologie et Laboratoire de Psycho-physiologie.* — NYS : *Cosmologie, Chimie, laboratoire de Chimie.* — DEPLOIGE : *L'Économie sociale ; Histoire des doctrines économiques et politiques ; Le Droit naturel et le Droit social.* — FORGET : *La Philosophie morale ; Exposé scientifique du dogme catholique.* — BECKER : *La Théodicée.* — DE LANTS-HEERE : *Philosophie moderne ; Philosophie de l'histoire.* — Van OVERBERGH : *Le Socialisme contemporain.* — PASQUIER : *Les Hypothèses cosmogoniques.*

Université de Besançon. — COLSENET : *Morale théorique ; Descartes.*

Université de Bordeaux. — *La période philosophique de Philon à Proclus.*

Université de Poitiers. — MAUXION : *Le problème moral.*

Université de Toulouse. — THOUVEREZ : *Étude de philosophie scientifique ; Introduction à la métaphysique spiritualiste.*

CRÉATION DE NOUVELLES CHAIRES

Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux. — Il est créé une chaire d'histoire de la philosophie. M. Rodier, docteur ès lettres, maître de conférences de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, est nommé professeur d'histoire à cette faculté. M. Rodier a publié en 1900 le texte du περὶ ψυχῆς avec une traduction française et des commentaires. 2 vol. grand in-8°, d'ensemble 850 pages.

Faculté des Lettres de l'Université de Toulouse. — Il est créé une chaire de philosophie sociale. M. Bouglé, docteur ès lettres, chargé d'un cours complémentaire de philosophie, est nommé professeur de philosophie sociale.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

PROGRAMME POUR LE CONCOURS DE 1902

1° ÉPREUVES ÉCRITES

Périodes d'histoire de la philosophie dans lesquelles sera pris le sujet de la composition historique :

1° Philosophie ancienne. — La philosophie grecque avant Socrate.

2° Philosophie moderne. — Locke, Berkeley, Hume, Kant.

2° ÉPREUVES ORALES

Auteurs grecs.

PLATON. — *Politicus.*

ARISTOTE. — *Physique*, livre II.

PLOTIN. — *Ennéade VI*, livre IX : Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός.

Auteurs latins.

SPINOZA. — *Tractatus politicus.*

DESCARTES. — *Regulæ ad directionem ingenii* (ou *Regulæ de inquirenda veritate*).

Auteurs modernes.

LEIBNITZ. — *Nouveaux essais sur l'entendement humain ;* livre II : *Des idées.*

KANT. — *Critique de la raison pratique.*

COMTE. — *Discours sur l'esprit positif* (de 1844, réimprimé en 1898).

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

DE WULF. — *Les Philosophes belges.* Textes et études, in-4° double raisin. Tome I. Le *Traité de unitate formæ de Gilles de Lessines.* Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1901.

J. J. THOMSON. — *Les Décharges électriques dans les gaz.* Traduit de l'anglais par Louis Barbillon. Préface par Ch.-Ed. Guillaume, in-8°, 170 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1900.

Dr A. REYCHLER. — *Les Théories physico-chimiques*, in-8°, 442 pages. Bruxelles, Lamertin, 1901.

A.-Ed. CHAIGNET. — *Proclus le philosophe.* Commentaire sur le Parménide. 2 vol. grand in-8°, 741 pages. Paris, Leroux, 1901.

E. BOREL. — *Leçons sur les séries divergentes*, grand in-8°, 183 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1901.

MM. Ed. GRIMAUX et Ch. GERHARDT. — *Charles Gerhardt, sa vie, son œuvre, sa correspondance 1816-1856*, grand in-8°, 596 pages. Paris, Masson, 1900.

Ed. GOBLOT. — *Le Vocabulaire philosophique*, petit in-8°, 489 pages. Paris, A. Colin, 1901.

V. THOMAS. — *Les Phénomènes de dissolution et leurs applications*, petit in-8°, 97 pages. Paris, Gauthier-Villars.

Alph. BERGET. — *La Photographie des couleurs*, petit in-8°, 74 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1901.

V. BERNIES. — *Spiritualité et Immortalité*, in-8°, 493 pages. Paris, Bloud, 1901.

Abbé FRÉMONT. — *Les Principes ou Essai sur le Problème des Destinées de l'homme*, in-8°, 410 pages. Paris, Bloud.

Adrien ARCELIN. — *La Dissociation psychologique, Étude sur les phénomènes inconscients*, grand in-8°, 235 pages. Paris, Bloud, 1901.

Gustave ROBIN. — *Œuvres scientifiques* réunies et publiées par Louis Raffy. I. *Thermodynamique générale*, grand in-8°, 270 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1901. — *Physique mathématique*, grand in-8°. Paris, Gauthier-Villars, 1901.

J. BOUSSINESQ. — *Théorie analytique de la chaleur mise en harmonie avec la Thermodynamique et avec la théorie mécanique de la lumière*, grand in-8°. Tome I. *Problèmes généraux*, 332 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1901.

Michael MAHER, S. J. — *Psychology : empirical and rational*, in-8°, 602 pages, 4e édition. Londres, Longmans, Green and Co, 1901.

Élie BLANC. — *Le Salut social par les cités chrétiennes*, in-12, 216 pages. Lyon, Em. Vitte, 1901.

M. JACQUINET. — *Quelques considérations sur notre temps*, in-12, 317 pages. Paris, Perrin, 1902.

G. BULLIAT. — *Thesaurus philosophiæ Thomisticæ, seu selecti textus philosophici ex Sancti Thomæ operibus deprompti*, grand in-8°, 704 pages. Paris, Vic et Amat, 1900.

G. COMPAYRÉ. — *Herbert Spencer et l'éducation scientifique*, in-12, 116 pages. Paris, Delaplane, 1901.

Victor GIRAUD. — *Essai sur Taine, son œuvre, son influence*, 2e édition (ouvrage couronné par l'Académie française), in-12, 311 pages. Paris, Hachette, 1901.

Charles CHRISTOPHE. — *Le Principe de la vie comme mobile moral selon J.-M. Guyau*, grand in-8°, 58 pages. Paris, Colin.

C. DE KIRWAN. — *Naissance et développement de la Cosmographie dans l'antiquité grecque*, grand in-8°, 43 pages. Grenoble, Allier, 1901.

Mlle DESPORTE. — *Étude médico-psychologique sur les altérations du caractère chez l'enfant*, grand in-8°, 94 pages. Paris, Boyer, 1901.

Ferd. BRUNETIÈRE. — *Les Raisons actuelles de croire. Discours prononcé à Lille le 18 Novembre 1900*, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1901.

G. FONSEGRIVE. — *Solidarité, Pitié, Charité. Examen de la nouvelle théorie morale*, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1902.

Ch. GODARD. — *Les Croyances chinoises et japonaises*, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1901.

D. LODIEL, S. J. — *Les Phénomènes télépathiques et le secret de l'au-delà*, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1901.

C. MANO. — *Le Pessimisme contemporain*, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1901.

CARRA DE VAUX. — *Petites Religions d'Amérique. Les Cures divines.* — Le Spiritisme, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1901.

P. CARON. — *Confucius, sa vie et sa doctrine*, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1902.

A. MITHOUARD. — *Le Tourment de l'Unité*, in-12, 394 pages. Paris, Société du Mercure de France. 1901.

Dr GRASSET. — *Les Limites de la Biologie*, in-8°, 39 pages. Paris, bureaux de la Revue thomiste. 1901.

NATURE DU RAISONNEMENT

Dans une acception superficielle, on appelle parfois *raisonnement* tout processus logique qui va du connu à l'inconnu. A ce titre, les inférences immédiates et d'autres opérations comme « l'induction complète » seraient des raisonnements.

Nous ne nous occuperons ici que du *raisonnement proprement dit,* qui a pour synonyme la *déduction* et, pour expression, le *syllogisme*.

Le raisonnement peut être considéré, d'abord, à un point de vue *subjectif* ou *psychologique,* comme un mécanisme qu'il s'agit d'analyser, ensuite, à un point de vue *objectif* ou *critériologique*, comme un instrument de connaissance, dont il faut éprouver la valeur.

Avant d'aborder ce dernier point, sur lequel doit porter notre étude, examinons rapidement en quoi consiste l'acte *subjectif* du raisonnement.

Le jugement en général consiste à énoncer un rapport d'appartenance d'un prédicat à un sujet donné.

Lorsque ce rapport ne jaillit pas de la seule présentation des deux termes, on peut décomposer ces termes, afin de pouvoir établir, entre les termes plus simples qui proviennent de la décomposition, une suite de rapports immédiatement évidents. L'intelligence marche ainsi par étapes successives, à la lumière de l'évidence, à la perception d'un rapport qui de prime-abord ne se faisait pas jour. Chaque moyen terme marque une étape de cette marche progressive de la pensée.

Le procédé discursif accuse une perfection que les métaphysiciens appellent *mixte,* c'est-à-dire une perfection entachée d'imperfection. C'est une *perfection* de *pouvoir* raisonner, car

le raisonnement nous conduit finalement à la connaissance d'un grand nombre de vérités qui sans cela nous resteraient inconnues ; mais c'est une *imperfection* de ne pouvoir aller droit à ces connaissances, et de *devoir* suivre une voie détournée (*discursus*) pour arriver au but ; ou, pour parler sans métaphore, c'est une perfection de pouvoir saisir le rapport d'identité ou de diversité entre le prédicat et le sujet de la conclusion, mais c'est une imperfection de ne le pouvoir saisir qu'en recourant à une comparaison entre ces deux termes et un ou plusieurs termes intermédiaires.

C'est donc un privilège de *pouvoir* raisonner, c'est un signe d'infériorité relative de *devoir* raisonner ; en deux mots, la faculté de raisonner constitue au profit de la nature humaine une *perfection relative* ou *mixte*.

I

Qu'est-ce qui donne à la raison raisonnante l'assurance qu'à travers les étapes parcourues elle demeure dans la vérité ? Comment se justifie ce prétendu passage du connu à l'inconnu que le raisonnement doit faire accomplir à la raison ?

Le problème est délicat et soulève plus d'une difficulté :

Première difficulté : La conclusion ne peut rien contenir qui ne soit déjà dans les prémisses. Dès lors, quel pas en avant le raisonnement fait-il faire à la pensée ?

On répond, je le sais, que les prémisses ne contiennent qu'*implicitement* l'objet de la conclusion.

Mais, alors, le raisonnement n'a-t-il donc qu'un rôle *explicatif ?* Il éclaircit des concepts confus, soit ; mais nous apprend-il quelque chose qui fût d'abord inconnu ?

Seconde difficulté : Le syllogisme ne cache-t-il pas une *pétition de principe ?*

Soit ce syllogisme :

Tous les cygnes sont blancs ;

Or voici que l'on a nouvellement découvert un cygne en Australie ;

Donc ce cygne d'Australie est blanc.

Au dire des logiciens, le nerf du raisonnement c'est l'universalité du terme moyen ; dans la figure typique du raisonnement, ce terme moyen est sujet de la majeure. Celle-ci, dans l'exemple cité, est : *Tous les cygnes sont blancs.*

Mais, pour être en droit d'affirmer cette majeure universelle : *Tous les cygnes sont blancs,* ne faut-il pas déjà supposer que les cygnes d'Australie sont compris parmi les cygnes blancs ? Or, n'est-ce pas cette supposition qui est la conclusion à démontrer ?

Rien ne sert de répliquer : « Oui, la majeure affirme la conclusion, mais elle ne l'affirme qu'implicitement. » En effet, observe Stuart Mill, affirmer une conclusion implicitement, qu'est-ce sinon l'énoncer sans en avoir conscience ? Mais s'il en est ainsi, la difficulté revient sous une autre forme : Ne devriez-vous pas la connaître ? Quel droit avez-vous d'affirmer la proposition générale sans vous être assuré de la vérité de tout ce qu'elle contient ?

Ces objections se rencontrent déjà plus ou moins nettement formulées chez les anciens logiciens ; on les trouve en substance chez Cajetan.

Elles ont été reprises avec vigueur par Stuart Mill, dont voici le plaidoyer :

« Il doit d'abord être accordé, écrit-il, que dans tout syllogisme, considéré comme un argument probant, il y a une *petitio principii.* Prenons cet exemple :

« Tous les hommes sont mortels ;

« Socrate est homme ;

« Donc Socrate est mortel.

« Les adversaires de la théorie du syllogisme objectent irréfutablement que la proposition « Socrate est mortel » est présupposée dans l'assertion plus générale : « Tous les hommes sont mortels » ; que nous ne pouvons pas être assurés sur la mortalité de tous les hommes, à moins d'être déjà certains de la mortalité de chaque homme individuel ; que s'il est encore douteux que Socrate soit mortel, l'assertion que tous les hommes sont mortels est frappée de la même incertitude ; que le principe général, loin d'être une preuve du cas particulier, ne peut lui-même être admis comme vrai, tant qu'il reste l'ombre d'un doute sur

un des cas qu'il embrasse et que ce doute n'a pas été dissipé par une preuve *aliunde* ; et, dès lors, que reste-t-il à prouver au syllogisme? Bref, ils concluent qu'aucun raisonnement du général au particulier ne peut, comme tel, être probant, puisque d'un principe général on ne peut inférer d'autres faits particuliers que ceux que le principe même suppose connus. Cette solution me semble irréfragable... On ne saurait accorder la moindre valeur scientifique sérieuse à une simple échappatoire comme la distinction qu'on fait entre ce qui est contenu *implicitement* et ce qui est énoncé explicitement dans les prémisses... Quand vous admettez la prémisse majeure, vous affirmez la conclusion ; mais, dit l'archevêque Whately, vous ne l'affirmez qu'implicitement ; ce qui veut dire, sans doute, qu'on l'énonce ans en avoir conscience, sans le savoir. Mais, s'il en est ainsi, la difficulté revient sous une autre forme. Ne devriez-vous pas la connaître? Quel droit avez-vous d'affirmer la proposition générale sans vous être assuré de la vérité de tout ce qu'elle contient? Et dans ce cas l'art syllogistique n'est-il pas *prima facie*, comme le prétendent les adversaires, un artifice pour vous faire tomber dans un piège et vous y laisser pris (1)? »

Que répondre à ces objections? — Où gît la force probante du syllogisme?

II

Le type du syllogisme est-il en réalité celui que suppose le positiviste anglais? Les propositions : *Tous les cygnes sont blancs, tous les hommes sont mortels*, offrent-elles des spécimens authentiques d'une majeure de raisonnement?

Raisonner, est-ce tirer d'une proposition de ce genre une application particulière?

Telles sont les deux questions à examiner pour juger de la valeur objective du syllogisme.

D'abord, une suite de propositions de ce genre : « Tous les cygnes sont blancs. Or, ceci est un cygne. Donc ce cygne est blanc », ne constitue pas un syllogisme.

1 Stuart Mill, *System of Logic*, B. II, c. II.

La proposition qui passe pour la majeure n'est pas universelle. Est, en effet, universelle la proposition qui attribue un prédicat à tous les sujets d'une espèce ou d'un genre. Or, dans l'exemple donné, le prédicat *blanc* n'est pas attribué à tous les représentants du type spécifique « *le cygne* », mais seulement à tous les représentants *connus* du type. Bref, la proposition « tous les cygnes sont blancs » a la valeur, non d'une proposition universelle, mais d'une proposition *collective*.

La majeure du prétendu syllogisme choisi par Stuart Mill : « Tous les hommes sont mortels », pourrait être interprétée de façon à posséder une véritable universalité ; *a priori*, on pourrait, en effet, lui faire signifier : tous les hommes existants ou possibles sont mortels ; mais, en réalité, le commentaire qu'en donne le positiviste anglais la ramène aussi à une proposition particulière *collective*. Elle signifie exclusivement : Tous les hommes sur lesquels a pu porter l'observation sont morts. « En effet, écrit Stuart Mill, la mortalité de Jean, de Thomas et des autres qui vivaient autrefois, mais sont morts maintenant, est la seule garantie que nous ayons de la mortalité soit de Pierre, soit du duc de Wellington. Une vérité générale n'est qu'un agrégat de vérités particulières, une expression compréhensive par laquelle un nombre indéfini de faits est affirmé ou nié (1). »

1 J.-Stuart Mill, *l. c.* — Que des positivistes aient dénaturé le syllogisme, on se l'explique ; mais n'est-il pas étonnant qu'un mathématicien tel que Duhamel ait confondu « une proposition générale » avec une « réunion de toutes les propositions particulières » ?

Duhamel entreprend donc sous cet en-tête : *Comment se font les déductions*, une critique à fond de la théorie du syllogisme. Nous la reproduisons *in extenso* ; elle précisera la signification de notre exposé.

« Lorsque l'on a admis ou démontré, écrit Duhamel, que tous les individus qui composent un certain groupe jouissent d'une certaine propriété commune, et que l'on reconnaît un individu comme appartenant à ce groupe, on peut affirmer qu'il en jouit lui-même : on ne fait ainsi que répéter pour cet individu ce qu'on avait implicitement affirmé de lui, en même temps que de tous les autres. Cette affirmation, résultant de l'énonciation de deux propositions, savoir : que l'individu fait partie du groupe, et que tous les individus du groupe jouissent d'une même propriété, constitue l'une des formes de déduction qui se rencontrent le plus fréquemment. C'est la forme de *syllogisme* qu'on cite le plus ordinairement dans les Traités de logique, et à laquelle au fond toutes les autres se ramènent. Cela est si étrangement simple, qu'on peut s'étonner qu'on ait jugé à propos de donner un nom à une pareille opération de l'esprit. Et probablement qu'on ne l'eût pas fait si on avait reconnu qu'elle consistait simplement en ceci : *quand on a pu affirmer une chose d'un individu, on a le droit de la*

Puisqu'il est essentiel à un syllogisme d'avoir un terme moyen *universel*, les deux spécimens de raisonnement présentés dans l'objection ne sont pas des syllogismes.

D'ailleurs, — et ceci est la seconde question à examiner, — raisonner est-ce bien déduire d'une proposition, fût-elle strictement *universelle*, un cas particulier?

Rigoureusement parlant, non.

Ce qui donne originairement à la déduction sa force probante, ce n'est pas l'universalité de la majeure, mais sa *nécessité*. L'universalité est *corollaire* de la nécessité. Exemples :

Un tout est égal — *nécessairement* — à la somme de ses parties;

Or un nombre terminé par un zéro, par exemple, 250, est un tout composé de parties, à savoir de dizaines;

Donc un nombre terminé par un zéro, tel le nombre 250, est égal à la somme de ses parties, à savoir à une somme de dizaines.

L'être immatériel est — *nécessairement* — incorruptible;

Or l'âme humaine est immatérielle,

Donc l'âme humaine est incorruptible.

Qu'est-ce qui rend ces deux raisonnements concluants?

La majeure énonce que le prédicat de la conclusion est en

répéter. On aurait vu qu'il suffisait de bien s'assurer du droit de l'affirmer une première fois. En d'autres termes, on aurait vu que la chose importante était l'établissement de la proposition générale, qui n'est que la réunion de toutes les propositions particulières.

« Remarque. — Il est presque inutile de dire que la propriété commune à tous les individus du groupe peut aussi bien être négative qu'affirmative. Je le fais néanmoins, parce que dans Aristote, et même dans Euler, qui n'ont pas remarqué cette identité, on trouve des subdivisions inutiles, et des cas de syllogisme qui, quoique les mêmes, sont traités comme différents ; ce qui complique encore une théorie déjà si chargée. Ainsi, pour me servir des notations employées dans ces deux ouvrages, lorsqu'on a dit : Tout A jouit de la propriété d'être B ; or C est A ; donc C est B, n'est-ce pas se répéter que dire :

« Tout A jouit de la propriété d'être non B ;

« Or C est A ;

« Donc C est non B.

« Nous ajouterons encore une remarque presque inutile par son excès d'évidence : c'est que tous les individus du groupe, jouissant de la même propriété, tout individu qui n'en jouirait pas ne ferait pas partie de ce groupe. Et nous ne la faisons que parce que dans des traités célèbres elle est indiquée comme un des moyens généraux de déduction.

« Il est encore un autre moyen de déduction, fréquemment employé, et qui consiste dans ce principe bien évident, que deux choses reconnues identiques

connexion *nécessaire* avec un terme moyen *abstrait : le tout, un tout ; l'être* immatériel, *un être* immatériel.

Étant *abstrait,* ce terme moyen n'est *actuellement* ni particulier ni universel, mais, par un acte ultérieur de réflexion, il *peut* être attribué à un ou à plusieurs sujets ou à tous les sujets d'une espèce ou d'un genre et devenir ainsi, selon le cas, particulier ou universel.

Lorsqu'elle énonce la mineure, l'intelligence voit que l'extension du terme moyen *embrasse* le sujet de la mineure : elle voit qu'un nombre terminé par un zéro *est* un tout ; que l'âme humaine *est* un être immatériel.

Dès lors, supposé que l'intelligence tienne simultanément sous son regard la majeure et la mineure, elle verra, d'une part, qu'une note, — le prédicat : *identique à la somme de ses parties ; incorruptible* — appartient nécessairement à un terme abstrait — le tout, l'être immatériel — et, par conséquent, à tous les sujets subordonnés à l'extension de ce terme abstrait ; d'autre part, que tel sujet — *ce* tout, *ce* nombre terminé par zéro, ou *ce* tout qu'est 250 ; *cet* être immatériel qu'est l'âme humaine — est subordonné à l'extension de ce terme abstrait universalisé. Elle verra, *donc,* que le prédicat qui appartient nécessairement au terme moyen, sujet de la majeure, appartient au sujet de la conclusion, rangé sous l'extension du terme

peuvent se remplacer l'une l'autre dans toute proposition et toute opération où elles entrent d'une manière quelconque. Cette remarque, à peine nécessaire à mentionner, conduit à une autre, bien évidente d'ailleurs par elle-même, que deux choses identiques chacune à une troisième sont identiques l'une à l'autre. Ainsi, quand on aura reconnu que A est identique à C, et que B est aussi identique à C, on en tirera cette conséquence que A est identique à B ; et cette troisième affirmation ne se confond avec aucune des deux premières, mais résulte de leur simultanéité.

« Cet axiome, si évident par lui-même, serait, comme nous l'avons dit, une suite nécessaire du précédent, puisqu'on obtient la troisième proposition en substituant dans la première à C son identique B. Ce moyen de déduction est l'un des plus utiles et des plus fréquemment employés dans les sciences mathématiques.

« On voit donc que la déduction est une opération bien simple, soit qu'elle consiste dans la répétition, pour un individu, d'une proposition admise pour chacun de ceux d'un groupe dont il fait partie ; soit qu'elle consiste dans la substitution de deux choses identiques l'une à l'autre. Il n'y a donc nullement lieu de faire une théorie de cette opération et de faire occuper au syllogisme une si grande place dans les Traités de logique, et dans les cours de philosophie de notre temps. » Duhamel (J. M. C.) : *Des Méthodes dans les Sciences de Raisonnement*, pp. 18, 19, 20. Paris, Gauthier-Villars, 1865.

moyen : le nombre terminé par un zéro ou ce nombre 250, étant un tout et, à ce titre, égal à la somme de ses parties, est égal à une somme de dizaines ; l'âme humaine, étant un être immatériel, possède la propriété qui appartient à l'être immatériel, comme tel, à tout être immatériel : l'incorruptibilité.

Quel est donc le principe sur lequel est fondée la déduction? *Lorsque à un sujet, — terme moyen, — considéré en son entité abstraite, un caractère convient nécessairement, ce caractère est attribuable à tous les inférieurs possibles de ce sujet et à chacun d'eux.*

On s'est demandé si la liaison que le raisonnement établit entre les extrêmes et le terme moyen tient à la compréhension des termes ou à leur extension.

Les logiciens la rattachent assez généralement à l'extension et donnent du principe du raisonnement la suivante formule : *Quidquid de subjecto universali affirmatur, de quovis inferiori ejus affirmandum est,* ou *Quidquid negatur de subjecto universali, de quovis inferiori ejus negandum est.* Plus brièvement : *Dictum de omni, Dictum de nullo,* d'après ces mots d'Aristote : Τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι... τὸ κατὰ μηδενός (1).

D'autres estiment qu'elle doit être plutôt rattachée à la compréhension, et préfèrent l'exprimer en ces termes : *Id quod includit continens, includit etiam contentum. Id quod excludit continens, excludit etiam contentum.*

A notre avis, la liaison logique entre les prémisses et la conclusion exige que les termes soient considérés simultanément à leur double point de vue, celui de leur compréhension et celui de leur extension : le prédicat de la conclusion est nécessairement enveloppé dans la *compréhension* d'un terme abstrait qui *s'étend* au sujet de la conclusion.

Dans la majeure, l'un des extrêmes — le prédicat de la conclusion — est mis en rapport avec la compréhension du terme moyen ; dans la mineure, le même terme moyen est considéré dans son extension et mis en rapport, à ce point de vue, avec le second extrême — le sujet de la conclusion.

Entre le moment où, dans la majeure, le terme moyen est

(1) *Anal. prior.*, I, 1.

envisagé dans sa compréhension abstraite, et celui où, dans la mineure, il est considéré dans son extension indéfinie, une opération de l'esprit s'est accomplie : *l'universalisation de l'objet abstrait.*

La première comparaison, celle du grand terme avec le terme moyen abstrait, est l'application du principe : *Quæcumque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se* (1).

La seconde est l'application de ce principe : *Quidquid affirmatur de subjecto abstractim adeoque universaliter considerato, affirmandum est de omnibus et singulis ejus inferioribus. — Quidquid negatur de subjecto abstractim adeoque universaliter considerato, negandum est de omnibus et singulis inferioribus ejus* (2).

Le passage du terme moyen abstrait au terme moyen universel, du point de vue de la compréhension à celui de l'extension, est conditionné et légitimé par l'opération caractéristique de la raison : *L'abstraction et l'universalisation.*

L'abstraction : Grâce à elle, l'ojet de la pensée est saisi dans son essence et avec les propriétés nécessairement liées à l'essence, à l'exclusion des caractères contingents : elle permet d'énoncer un rapport nécessaire entre les éléments de cet objet abstrait.

L'universalisation : De lui-même, l'objet abstrait n'est pas actuellement universel, mais il l'est potentiellement. La perception réflexive de l'identité de la quiddité abstraite chez les sujets individuels qui la possèdent, légitime l'attribution de la première aux seconds : cette attribution a un nom consacré : l'*universalisation.*

Tandis que l'esprit universalise la nature abstraite, il comprend qu'il est légitime d'appliquer aux inférieurs du terme

(1) Saint Thomas fait remarquer très justement que l'identité exigée par ce principe doit être non point matérielle seulement, mais *formelle :* « Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se, si sint eadem uni tertio re et ratione. » *Summ. theol.*, 1ª q. 28, art. 3, ad 1. La première des huit règles du syllogisme énonce la même condition.

(2) Aristote indique à la fois la nécessité et l'identité foncière de ce double point de vue, lorsqu'il écrit : Τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον, ταὐτόν ἐστι. (In toto autem inesse alterum alteri, et alterum de altero omni prædicari, idem est.) *Anal. pr.*, I, 1.

abstrait tout ce que la compréhension de ce dernier comporte.

Comprendre cela c'est raisonner.

Si telles sont les conditions essentielles du raisonnement, il est aisé de s'expliquer que l'homme seul est capable de raisonner.

L'ange n'a pas besoin d'abstraire et d'universaliser : il ne *doit* donc pas raisonner.

L'animal est incapable d'abstraire et d'universaliser : il ne *peut* donc raisonner.

L'analyse qui précède facilitera la réponse directe aux objections de Stuart Mill.

D'abord, du fait que la conclusion du syllogisme ne peut excéder les prémisses, suit-il que la déduction ne nous apprenne rien ?

Certes, non.

Supposé même que la conclusion d'un syllogisme nous fût, par ailleurs, expressément connue, encore la déduction nous ferait-elle voir *la raison intrinsèque pour laquelle la conclusion doit être* ce qu'elle est.

Je puis savoir par ailleurs, par exemple pour l'avoir décomposé en ses unités, que le nombre 250 est identique à une somme de dizaines et cependant ne pas comprendre la raison supérieure, générale de cette identité. Le principe abstrait : « Le tout, un tout quelconque est identique à la somme de ses parties », appliqué à ce tout déterminé, 250, me fait voir, à la lumière d'une vérité supérieure, le pourquoi d'un fait précédemment admis.

Je puis admettre de confiance ou pour des raisons extrinsèques — telles, par exemple, les exigences morales de la société — que l'âme humaine ne mourra pas. Mais la déduction, lorsqu'elle rattache l'immortalité de l'âme humaine à une loi plus générale, lorsqu'elle met en évidence la connexion nécessaire entre l'immatérialité et l'incorruptibilité, me révèle le pourquoi intrinsèque de ce que j'admettais comme un fait.

La déduction est donc éminemment instructive, elle seule donne *la science* des connaissances humaines.

Que penser, en second lieu, de cette affirmation courante :

« Les prémisses contiennent *implicitement* ce que la conclusion formule *explicitement?* »

Cette façon de parler n'est pas heureuse. Elle tend à faire croire, — le logicien anglais Whately l'a cru réellement — que le rôle unique du raisonnement est de tirer au clair, « d'expliciter » le contenu de la conscience. Or, veut-on toucher du doigt cette erreur?

On sait que, de prémisses fausses on peut déduire une conclusion vraie. Supposez donc, — comme le veut la formule que nous objectent les adversaires de syllogisme, — que les prémisses et la conclusion soient objectivement identiques, vous devrez donc conclure à l'identité du faux et du vrai.

Non, le contenu *actuel,* même implicite, des prémisses, n'est pas identique au contenu de la conclusion. Au contraire, le raisonnement est un moyen d'*acquérir* des connaissances qui ne sont ni explicitement ni même implicitement dans les prémisses.

On appelle *implicite* ce qui se trouve, d'une manière plus ou moins « cachée », « enveloppée » mais *actuelle*, cependant, dans certaines données. Dévoiler ce contenu, le dérouler, le développer, c'est le rendre *explicite.*

Or, les prémisses ne contiennent pas actuellement, elles ne contiennent que *virtuellement* la conclusion ; cela veut dire qu'une intelligence qui possède les prémisses a le pouvoir physique de leur faire produire la conclusion, sans avoir besoin de recourir à autre chose que ces prémisses. Telle est la pensée que veut signifier Aristote lorsqu'il écrit : « Le raisonnement est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une *autre* chose, ἕτερόν τι, en résulte nécessairement par cela seul qu'elles sont posées. » Aristote ajoute, en effet : « *Par cela seul qu'elles sont posées* signifie *qu'on ne doit avoir besoin d'aucun autre terme* pour que la conclusion soit nécessaire. »

Mais, pour faire produire aux prémisses les conclusions auxquelles elles peuvent conduire, un simple travail d'explication n'est pas suffisant. Il y faut, en outre, des efforts de comparaison, de synthèse, de combinaison, peut-être du génie.

Autres sont les définitions, les axiomes, les postulats d'Eu-

clide, autre la science magnifique de la géométrie que son génie a su en déduire.

Pour connaître le salpêtre, le carbone et le soufre, connaît-on la poudre à canon? Durant des siècles, l'humanité a connu l'eau, le feu, la vapeur d'eau, d'une part, le mouvement, d'autre part ; elle connaissait donc les forces en jeu dans nos moteurs à vapeur ; mais pour mettre en jeu ces forces et leur faire produire les effets merveilleux de nos machines, il fallait un trait de génie.

Les conclusions ne sont donc pas toutes faites, actuelles, quoique latentes dans les prémisses, elles n'y sont qu'en puissance de devenir, d'un mot, *virtuellement*.

Quant à la seconde objection que le syllogisme commettait inévitablement une pétition de principe, elle est, croyons-nous, suffisamment résolue.

Stuart Mill a pris pour type de raisonnement une proposition *collective*. Or la majeure du syllogisme n'est ni une proposition collective ni même, à strictement parler, une proposition actuellement universelle ; elle est une proposition *abstraite potentiellement universelle*. Le raisonnement ne suppose pas, mais fait voir que le sujet de la conclusion peut à bon droit être rangé sous l'extension du terme moyen. Il n'y a donc pas d'apparence de pétition de principe dans le syllogisme.

Mais, dira-t-on, — et, de fait, un de nos correspondants nous a adressé cette critique — la théorie que vous proposez de la valeur logique du syllogisme s'applique exclusivement au syllogisme *scientifique*. Or, il y a pas mal de syllogismes, d'importance moindre, je le veux, mais courants, qui sont en matière contingente. A ceux-là votre théorie est inapplicable. Cette théorie est donc incomplète.

Ainsi, poursuit notre correspondant, diverses propositions juridiques ou historiques ou établies par induction sont en matière contingente ; néanmoins, elles sont universelles et servent de majeure à des syllogismes concluants. En veut-on des exemples?

Tout Belge âgé de vingt-cinq ans est de droit électeur :

Or, voici un jeune homme qui vient d'accomplir sa vingt-cinquième année ;

Donc il est électeur.

Il est établi que tel écrivain se servait toujours d'une plume d'oie. (Bien entendu, ajoute notre correspondant, la preuve de ce fait n'est pas, par hypothèse, le recensement de tous les manuscrits de l'écrivain.) Or, voici un manuscrit qui est attribué à cet écrivain et qui manifestement révèle l'usage d'une plume d'acier. Il est logique de conclure que ce prétendu autographe est apocryphe.

L'eau a son maximum de densité à 4°. Or voici une masse d'eau dont la température est descendue de 5° à 4°. Cette masse d'eau est donc devenue plus dense qu'elle n'était.

Ces conclusions ne sont pas scientifiques, en ce sens qu'elles ne nous font pas voir la raison intrinsèque pour laquelle elles sont nécessairement telles qu'elles sont, mais ne sont-elles pas *certaines* et, à ce titre, des déductions valables d'un syllogisme !

Notre correspondant s'illusionne, croyons-nous, sur la signification des propositions qu'il allègue comme majeures universelles en matière contingente.

La proposition : « Tout Belge âgé de vingt-cinq ans a droit à l'électorat » signifie : En vertu de la loi du pays, le citoyen belge — terme abstrait — a droit à l'électorat. En d'autres mots, il y a une connexion nécessaire, légale, consacrée par la loi, entre la qualité de Belge âgé de vingt-cinq ans et le droit à l'électorat. Supprimez cette nécessité légale, la majeure n'est plus qu'une proposition collective et le syllogisme s'évanouit.

Si vous supposez établi par ailleurs qu'à l'époque où vivait tel écrivain la plume d'acier était inconnue, vous pourrez dire :

Il est impossible que cet écrivain ait employé une plume d'acier ;

Or, ce manuscrit a été écrit avec une plume d'acier ;

Donc il n'appartient pas à cet écrivain.

Mais, encore une fois, votre majeure devient alors une proposition nécessaire.

De même, enfin, la proposition : « L'eau a son maximum de densité à 4° » peut signifier deux choses :

Ou bien, il a été constaté un nombre plus ou moins consi-

dérable de fois que de l'eau à 4° était plus dense que cette même eau à 5° et alors il vous sera interdit de tirer de ces *faits* une conclusion *certaine* relativement à la masse d'eau qu'il vous plaît de considérer aujourd'hui.

Ou bien l'induction a établi comme *loi* de la nature que l'eau distillée a son maximum de densité à 4°, et alors vous serez autorisé à appliquer cette loi à la masse d'eau soumise présentement à votre observation, mais alors, aussi, votre raisonnement sera appuyé à une proposition *nécessaire*.

Seulement, il importe de le remarquer, la proposition nécessaire qui est la base indispensable de tout syllogisme concluant peut être nécessaire *absolument*, indépendamment de toute condition particulière à déterminer expérimentalement, ou être nécessaire *hypothétiquement*, dépendamment de conditions à déterminer.

Dans le premier cas, le prédicat de la conclusion exprime l'*essence* totale ou partielle du terme moyen ou une *propriété corollaire* de cette essence, et alors la connexion entre le prédicat de la conclusion et le terme moyen est *absolument* nécessaire.

Dans le second cas, le prédicat de la conclusion exprime une qualité qui appartient au terme moyen en vertu d'une loi expérimentalement établie, et alors la connexion entre le prédicat de la conclusion et le terme moyen est *hypothétiquement* nécessaire.

Mais n'importe lequel des deux cas se vérifie, la qualité qui appartient nécessairement au terme moyen est attribuable à tous les inférieurs du terme moyen.

L'universalité du terme moyen est la conséquence du fait qui est considéré abstraitement soit dans les notes qui le constituent, soit dans celles qui lui appartiennent nécessairement : dès lors, la présence d'une de ces notes accuse la présence du sujet lui-même.

Toutefois, il ne faudrait pas se méprendre sur la signification de l'universalité attribuée au terme moyen.

De même que la note qui appartient nécessairement à un sujet peut être soit une note essentielle ou corollaire de l'essence et, dans cette seconde hypothèse, lui appartenir détermi-

nément ou disjonctivement; soit une note dont la constance est subordonnée à des conditions extrinsèques de matière, de lieu ou de temps : de même, l'universalité du terme moyen peut s'étendre à tous ses inférieurs, en tout lieu et en tout temps, ou s'étendre à ses inférieurs sans doute, mais être restreinte à certaines limites de lieu et de temps.

En tout état de cause le principe auquel le syllogisme emprunte sa valeur logique est toujours fondamentalement le même : *Ce qui convient à un sujet abstrait lui convient nécessairement et est, par suite, attribuable à tous les inférieurs de ce sujet.*

D. MERCIER.

DE LA MÉTHODE A SUIVRE

DANS LA

DISCUSSION DU PROBLÈME ÉVOLUTIONNISTE

I. — Nécessité spéciale d'une méthode rigoureuse pour l'étude des questions sur l'origine des espèces.

Au commencement du dernier siècle s'engagea, sur l'origine des espèces vivantes, cette lutte de doctrines qui allait mettre aux prises des hommes comme Cuvier et Geoffroy-Saint-Hilaire. Tout d'abord on ne pensait pas que la discussion dût s'étendre en dehors de la corporation spécialement adonnée aux sciences de la nature. Ni la philosophie ni la croyance n'en paraissaient bien émues. Les principaux tenants de la variabilité des formes inférieures, Lamarck, Ét. Geoffroy, faisaient en effet entrer explicitement dans leurs théories, comme facteurs nécessaires, et l'action créatrice primitive et la direction souveraine exercée par un Dieu intelligent sur la progression des formes organiques.

On a parfois laissé entendre que Ch. Darwin lui-même ne pensait pas autrement. La vérité est que l'esprit du célèbre propagateur des théories de la sélection était déjà tout autre, même au début de sa carrière. Pour lui, l'intervention de Dieu créateur et directeur des forces naturelles n'est plus objet d'affirmation : c'est « une hypothèse compatible avec la théorie de l'Évolution ». Plus tard, il écrira (1879) que, de plus en plus, à mesure qu'il avance en âge, le titre « d'Agnostique », *touchant l'existence de Dieu,* traduit l'état de ses convictions (1).

(1) Francis Darwin : *The life and letters of Ch. Darwin*, 2 vol. in-8°, New-York (1889), t. I, c. VIII, pp. 274, seq.

Avec les disciples de Darwin, avec Hœckel surtout, « évolution » devient synonyme de « *monisme athée ou panthéiste* (1) ».

Dès lors prennent part à la discussion et les philosophes spiritualistes, et les théologiens. Comment leur en faire un reproche? Puisqu'au nom des progrès de la science on renverse leurs conclusions, c'est bien le moins qu'ils veuillent contrôler les assertions qu'on leur oppose.

De cette intervention inévitable résulte pourtant un grave danger : les troupes alliées de diverses nations ne sauraient, sans une particulière discipline, concourir utilement à une action d'ensemble : facilement les divergences d'esprit et de tactique introduisent le désordre dans les mouvements et compromettent la victoire. Naturalistes, philosophes, théologiens, ne parlent pas non plus spontanément le même langage; autres sont leurs habitudes d'esprit, autres leurs procédés ordinaires d'investigation, et, pour éviter dans cette collaboration un peu hétérogène l'insuccès de Babel, il paraît particulièrement indispensable d'unifier les efforts, en définissant et concertant soigneusement la méthode à laquelle tous devront se soumettre.

Exigée par la disparité des esprits intéressés à prendre part aux recherches, la rigueur de méthode s'impose encore par la nature même et la complexité du problème à résoudre. Si les sciences physico-chimiques semblent peu éloignées d'une unification chaque jour plus probable, il n'en va pas ainsi des recherches biologiques; et, parmi les questions dont la biologie poursuit la solution, celles qui touchent au premier développement des individus et des espèces sont, plus que toutes les autres et pour longtemps encore, tributaires d'une analyse consciencieuse, prudente et rigoureusement méthodique. Partant, les investigateurs des lois qui ont présidé à la différenciation des espèces vivantes doivent se tenir éloignés des affirmations ou des négations sommaires, des apologies ou des condamnations en bloc, procédés naïfs d'une science embryon-

1 Cette acception exclusive, si différente de celle qu'admettaient nos évolutionnistes français du commencement du dernier siècle, a tellement prévalu que, pour beaucoup d'auteurs aujourd'hui, *évolutionnisme* s'oppose à *créationnisme*. Rien ne saurait légitimer une interprétation aussi étroite. Pour nous, *évolutionnisme* s'oppose à *fixisme*, et implique seulement la filiation et la variabilité des espèces biologiques.

naire; il leur faut aussi, sous peine de tout confondre, s'abstenir des synthèses hâtives et présomptueuses. Dans un pareil labeur, ni le préjugé ni l'imagination ne doivent avoir part. Loyauté absolue dans le relevé des observations, patience sans borne et précision soigneuse dans l'analyse des faits, avec la conviction que c'est gagner du temps que de ne point devancer les résultats acquis : telle doit être la règle de quiconque désire interroger la nature. Il y faudra aussi beaucoup d'ordre et d'attention pour éviter des assimilations illégitimes d'éléments distincts. C'est surtout dans ces analyses particulièrement complexes, où les points de vue sont multiples, où les faits s'accumulent innombrables et en apparence contradictoires, c'est là que l'esprit plus facilement s'égare, à moins que de soigneuses distinctions ne viennent sans cesse prévenir la confusion, mettre chaque chose à sa place, et conduire l'esprit vers le but toujours unique et sans cesse rappelé à l'attention. Faute de cette précision, tenants ou adversaires de l'évolutionnisme prennent souvent le change sur la valeur de leurs arguments ou sur l'étendue de leurs conclusions, soit qu'ils tendent à établir leurs propres concepts, soit plus encore lorsqu'ils pensent réduire à néant les dires de leurs contradicteurs.

Bref, il faut renoncer à discourir des lois de la nature et de l'origine des êtres, si on est l'homme des conclusions faciles, des décisions sommaires et d'une seule venue.

II. — Il faut discuter du fait de l'évolution en dehors de toute considération sur ses limites extrêmes et sur son mode d'action.

La première condition pour faire une analyse utile et lumineuse, c'est d'en circonscrire exactement l'objet et de le réduire à ce qu'il a d'essentiel. Toute addition d'un point de vue accidentel ne peut qu'égarer les recherches. Comme ces points de vue sont nécessairement nombreux et divers, au lieu que les efforts des ouvriers de la science convergent à éclaircir une même question, à éliminer une même inconnue, chacun perd ses forces dans un travail isolé. Ainsi en est-il advenu bien souvent dans

la question qui nous occupe. Quel en est le point central qu'il faut élucider avant de pousser plus avant?... Le voici, débarrassé, comme il doit l'être, de toute considération secondaire : L'évolution a-t-elle eu ou non une part appréciable dans la différentiation des groupes appelés aujourd'hui « espèces biologiques »? Ou bien encore : les « espèces biologiques » sont-elles exprimées exactement dans leurs rapports génétiques par des lignes constamment parallèles, ou ne faut-il pas, au contraire, dans une proportion notable, les représenter par des lignes divergentes, réductibles, par voie ascendante, à un moins grand nombre de points de départ? On pourrait dire aussi : Les « espèces biologiques » actuelles ont-elles été respectivement formées chacune d'une manière vierge; ou ne procèdent-elles pas en assez grand nombre de modifications divergentes d'organismes antérieurs moins spécialisés? Ainsi se posait la question au temps de Lamarck, de Cuvier, de Geoffroy-Saint-Hilaire, et elle se posait nettement. Ainsi faut-il la résoudre avant de passer outre.

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait point lieu de préciser ultérieurement l'étendue et le mode de cette filiation évolutive, si évolution il y a. Mais le mal est précisément de vouloir anticiper sur ces questions, et les fondre en une seule avec la question principale, dont elles deviennent comme une modalité inséparable. Les conséquences sont faciles à prévoir. S'agit-il de savoir si des espèces biologiques actuelles affectent entre elles une direction rétrogressive convergente ou non, tout le monde ou à peu près y voit la pure constatation à faire d'un événement contingent; les observations de faits favorables ou contraires *à l'existence* de cette convergence s'accumulent, se classent sans complication; la discussion s'engage et se poursuit, limpide, saisissante, parce que concentrée sur un objet simple et bien circonscrit. On conçoit l'espérance d'en tirer quelque lumière et d'arriver à une conclusion qui serait un fait acquis, indépendamment du succès de recherches ultérieures touchant *la proportion exacte et le mode* de ces convergences. Mais voilà que, de prime-abord, on veut solidariser et la question de fait, et la question de mode, et la question de proportion.

On demande :

Pouvons-nous admettre que la *sélection* darwinienne ait multiplié les espèces jusqu'à les amener, seule, à l'ordre et à la fixité actuelles?

Est-il acceptable que *le besoin*, *l'habitude* ou la désuétude, ait produit chez l'adulte toutes les modifications qui distinguent aujourd'hui les espèces; que *l'hérédité* ait pu transmettre et conserver ces caractères, comme le voudrait Lamarck?

Se peut-il que l'action aveugle et mécanique du milieu vital, en l'absence de toute influence d'une cause directrice intelligente, ait pu conduire au terme actuel, *sans téléologie aucune* ni des grandes lignes ni des détails, la faune et la flore terrestres, alors que Lamarck et Geoffroy-Saint-Hilaire voyaient en tout la réalisation du plan providentiel?

Est-il admissible qu'une *évolution totale* franchisse la distinction et des embranchements et des règnes, faisant émaner, par sa seule force, tout le monde vivant, de la monère à l'homme, d'un même point initial?

Concéderons-nous surtout qu'un *monisme universel* exclue et le gouvernement de la Cause finale, et jusqu'à la création de la matière initielle, pour faire de tout l'univers, comme le veut Hœckel, une substance éternelle et indépendante?

A semblables questions chacun trouve à redire : métaphysiciens, psychologues, théologiens, biologistes de diverses écoles, tout le monde entre en lice à la fois, chacun apporte ses faits, ses textes, ses syllogismes, favorables sur un point, négatifs sur un autre, pêle-mêle : c'est le chaos. Comme on avait posé le problème en bloc, on rejette en bloc, et les accessoires après examen parce qu'on voit leur fausseté, et la question principale sans examen parce qu'elle est noyée sous les accessoires.

Il faudrait se garder d'une si fâcheuse méthode et réunir soigneusement dans une étude distincte et indépendante toutes les observations qui tendent à dirimer, en dehors des idées de mode et de limite extrême, cette question préalable : Y a-t-il eu ou non quelque évolution? L'examen de la série paléontologique avec, d'une part, sa progression régulière, ses enchaînements, ses formes de transition, et, d'autre part, ses lacunes et l'apparition ou disparition subite de certaines espèces; l'étude

des phases embryogéniques et des formes larvaires, mises en regard de certains types adultes de la série zoologique; l'anatomie et l'organogénie comparées, avec leurs interprétations des organes transitoires, rudimentaires et vestigiaires; les données de la distribution géographique des flores et des faunes, auraient ici leur place. Il n'y serait point question de la réduction de tous les règnes, de tous les embranchements, de toutes les espèces y compris l'espèce humaine à un seul et même point de départ : on chercherait seulement s'il y a, en proportion appréciable, de ces réductions dans la nature; on n'y dirait rien de la puissance modificatrice de tel agent, non plus que de la valeur fixative de l'hérédité ou de la sélection ; on réserverait aussi la question d'un concours nécessaire de la puissance créatrice, utilisant, dirigeant et complétant l'action des causes secondes; bref, on ne se prononcerait que sur ce point unique : des organismes moins différenciés ont-ils servi, par des transformations et spécifications diverses, à constituer d'autres formes dites, en biologie, spécifiquement distinctes?

Ainsi réduite à ses éléments essentiels, l'hypothèse de l'évolution, sans rien perdre de ce qui la constitue et la caractérise, semblerait à beaucoup moins grosse de difficultés. Bon nombre d'auteurs, et non des moins en vue, parmi ceux qu'on y dit opposés parce qu'ils ont combattu et Lamarck et Darwin, se trouveraient peut-être accepter comme fort probable cette simple assertion : *Il y a eu, dans la formation de la série biologique actuelle, une part appréciable d'évolution.* En tout cas, le résultat de cette première discussion dirait s'il y a lieu de passer à l'examen de questions ultérieures et de mesurer, par exemple, le degré de variabilité des espèces actuelles et la puissance de l'hérédité lamarckienne ou de la sélection darwinienne pour assurer la conservation des modifications acquises.

III. — On ne saurait soumettre le problème précédemment délimité à une question préalable de possibilité.

Peut-être objectera-t-on que s'il est en cette matière un point à élucider à part et avant tout autre, c'est la *possibilité* d'une

évolution des espèces et non le *fait* de son existence. A quoi bon en effet perdre son temps et ses veilles à contrôler laborieusement, dans la nature, la présence ou l'absence d'un phénomène, si par une fin de non-recevoir, basée sur l'impossibilité *a priori* d'un pareil événement, on peut s'épargner ce travail? L'argument est spécieux, car il paraît bien que la possibilité d'un fait prime logiquement son existence, et que se mettre à la recherche d'une solution sans s'être demandé auparavant si elle ne constitue pas une hypothèse contradictoire en elle-même, c'est courir le risque de ceux qui ont peiné à la poursuite du mouvement perpétuel. Spécieux, l'argument est séduisant aussi. Quelle économie de travail, que d'efforts pénibles épargnés, si à l'acquisition de connaissances nombreuses et délicates, si au contrôle minutieux des faits de la nature, on peut substituer cette simple formule : « Cela n'est pas parce que cela ne peut pas être! » Par malheur cette méthode, utile dans les sciences exactes, où nous pouvons à coup sûr prononcer sur la cohérence intrinsèque des équations, est des plus trompeuses dans les sciences de la nature, où, le plus souvent, nous n'avons d'autre moyen d'apprécier avec certitude ce qui est possible, que la constatation de ce qui est : *ab actu ad posse valet consecutio.*

Aussi bien, où ira-t-on chercher les preuves de cette impossibilité qui tranche la question par avance? Ce sera peut-être dans l'examen des modes d'explication proposés par les naturalistes. On dira : ni la sélection de Darwin, ni l'influence héréditaire de Lamarck, ni les théories plus récentes d'éléments représentatifs dans le plasma germinatif proposées par Nageli, de Vries, Weismann, ni aucune autre théorie touchant l'acquisition ou la transmission de nouvelles propriétés spécifiques ne rendent raison de tels effets... Donc l'évolution est impossible... donc il n'y a pas... donc il n'y a jamais eu d'évolution dans la nature. Nous verrons dans un instant où se place logiquement la discussion de ces systèmes qu'il faut certainement apprécier. Mais assurément il n'en faut pas faire le sujet des premières recherches. A supposer en effet que l'étude des variations des espèces *actuelles,* par exemple, vous conduise à une conclusion négative touchant la valeur modificatrice des influences natu-

relles, ou bien que l'étude de la sélection darwinienne vous la montre impuissante à transmettre tels caractères qui ne donnent pas à ceux qui les possèdent un avantage suffisant sur leurs concurrents, qu'en pouvez-vous conclure sur la possibilité ou l'impossibilité de l'évolution ? Les espèces actuelles, arrivées à une complète différenciation, ne sont-elles pas moins plastiques que les anciennes ? Les facteurs invoqués par Darwin dans sa théorie de la sélection épuisent-ils donc à coup sûr les ressources de la nature ? Vous ne le savez pas, et c'est conclure du moins au plus que d'arguer de tout cela à l'impossibilité de l'évolution.

Peut-être ira-t-on chercher les preuves de cette impossibilité *a priori* dans l'opposition de l'évolutionnisme avec les conclusions *certaines* de quelque autre science, comme la philosophie ou la théologie. Dans le cas d'une opposition *certaine* à des conclusions *certaines,* on ne saurait trouver à redire à ce procédé de réfutation. Les biologistes ne prétendent pas au monopole du savoir : il y a, en dehors des sciences de la nature, d'autres branches de connaissances, et les conclusions *certaines* de ces autres sciences méritent toute considération. Mais sommes-nous bien, dans le cas, en présence de conclusions pertinentes ? Restreinte à son concept général, l'évolution n'a eu à subir d'autre attaque spécieuse, dans le genre d'argumentation qui nous occupe, que la fin de non-recevoir opposée par des philosophes au nom de l'*immutabilité des essences* ou, comme on dit parfois, de l'immutabilité des espèces. Mais cette considération ne saurait nous fixer sur l'impossibilité d'une évolution dont l'extension ultime resterait à discuter. Sans doute les essences ou *espèces métaphysiques* sont immuables ; mais, pour en conclure l'immutabilité des *espèces biologiques,* il faudrait au préalable établir l'identité de ces deux notions, identité que n'implique nullement l'homonymie des termes. Rien de mieux défini que l'espèce métaphysique : rien peut-être de plus indécis que la catégorie d'espèce biologique. Tous les auteurs s'en servent cependant, bien que chacun en reconnaisse le caractère vague et songe à le fixer davantage. Ces essais de détermination s'excluent par leur diversité même, et, en attendant qu'un congrès, s'il se peut, fasse l'unité sur ce point, on continue d'uti-

liser cette étiquette en la prenant pour ce qu'elle vaut. A tout prendre, il paraît bien que, dans l'état actuel des sciences biologiques et pour longtemps encore, il la faille entendre comme il suit : seront catégorisés dans les diverses *races d'une même espèce*, les êtres dont les différences morphologiques ou fonctionnelles concordent avec une communauté d'origine vérifiable ou expérimentalement (interfécondité actuelle) ou par constatation historique (tables généalogiques conservées). Quant aux groupes d'êtres dont la communauté d'origine échappe et aux vérifications de l'expérimentation (interstérilité actuelle) et aux constatations de l'histoire (suite de la filiation perdue ou douteuse), on les dira ou *espèces* d'un même genre, ou *genres* d'une même famille, ou *familles* d'un même ordre, ou *ordre* d'une même classe, etc., selon que leurs ressemblances les feront converger vers un même point de la série ascendante soit directement (espèces), soit par l'intermédiaire d'un, ou deux, ou trois points de convergence successive (genres, familles, ordres).

On a dit avec raison qu'on ne saurait faire de la notion d'espèce biologique une base de discussion du problème évolutionniste, si auparavant on n'en a pas mieux déterminé le contenu (1). Mais, si nettement fixée qu'on la suppose, il est douteux que la notion d'espèce biologique puisse jamais éclairer la possibilité ou l'impossibilité de l'évolution. Admettons en effet que les biologistes s'entendent pour supprimer ce qu'il y a de provisoire dans cet élément de classification, jamais ils n'en viendront à l'identifier avec l'espèce métaphysique. Quelque désir qu'ils aient de ménager avec les philosophes un rapprochement fort souhaitable pour les uns et les autres, jamais ils ne pourront dire : « Appartiennent à une même *espèce biologique* les êtres qui réalisent une même *essence ou espèce métaphysique* » ; et la raison en est qu'ils se mettraient ainsi dans l'impossibilité de vérifier, par les moyens dont ils disposent, si oui ou non tel être appartient à telle espèce. Toute précision de la notion d'espèce biologique doit, en effet, se tirer de caractères susceptibles de vérification matérielle. Or, de tels signes

1 Abbé DE CASAMAJOR : Ap. *Compte rendu*, 4e Congrès scientif. intern. des Catholiques, Fribourg, 1898, 9e sect., p. 68-79.

ne nous renseignent pas avec certitude sur l'irréductibilité métaphysique des natures. Dira-t-on, par exemple, que deux êtres sont d'espèces actuelles diverses, quand leur différence de conformation atteint un minimum déterminé? Mais, à s'en tenir à la morphographie, pourquoi deux formes d'organisme telles que lion et tigre exigeraient-elles une diversité *d'essence*, alors que têtard et grenouille, chenille et papillon ne sont que modifications d'un même être? Et si on se réfère à la physiologie, si on parle d'interstérilité, comme le voulait de Quatrefages, qui prouvera que l'interstérilité implique une différence métaphysiquement essentielle et que deux êtres interstériles ne sont pas deux modifications divergentes d'un même ancêtre moins différencié?

Il reste donc que pour appliquer à notre problème la loi d'immutabilité de *l'espèce métaphysique,* il faudrait, au préalable, établir l'identité de cette notion avec la notion d'*espèce biologique,* c'est-à-dire qu'il faudrait auparavant traiter la question d'existence ou non-existence du processus évolutif; or, c'est en venir précisément à la méthode dont nous réclamons l'application.

Des auteurs, il est vrai, présentent la solution suivante : si les faits établissent jamais une filiation entre ce qu'on appelle en biologie « espèces », « genres », « familles », ordres », nous dirons qu'il faut élargir l'extension de « l'espèce biologique », jusqu'à lui faire englober tous les ci-devant « ordres », « familles », etc. ; par ce moyen, il restera qu'il n'y a filiation que *intra speciem :* « la notion d'espèce serait élargie, mais sa fixité maintenue, et l'évolutionnisme n'en croulerait pas moins sur sa base (1). »

Mais qui ne voit le mal fondé d'un pareil jeu de mots? Dites, dans ce cas, qu'une même essence *métaphysique* englobe divers ordres, diverses familles, diverses espèces *biologiques;* mais l'évolution, qui est la filiation des espèces biologiques, « n'en croulera pas pour cela sur ses bases ».

Impuissante à établir que les anciennes espèces biologiques ne

(1) Fargès : *La Vie et l'Évolution des espèces*, 1 vol. in-8°, Paris, 1892 (2e édit.), p. 263, note.

se sont *jamais* transformées, la méthode *d'impossibilité a priori* ne saurait non plus démontrer logiquement la proposition opposée. M. Yves Delage, par exemple, dit qu'il faut affirmer l'existence de l'évolution malgré les graves imperfections et les invraisemblances des explications tentées jusqu'à ce jour. Il a raison, si cette conviction repose sur l'assurance de *faits*, témoins sérieux des influences évolutives ; car de tels documents ne perdent pas leur valeur par l'insuccès des théories édifiées à leur occasion. Au fond c'est, croyons-nous, ce motif qui a déterminé réellement l'appréciation du savant professeur. Ce n'est pas pourtant la raison qu'il allègue. Il faut, selon lui, maintenir l'évolution, parce qu'en dehors d'elle il n'y a que la génération spontanée des organismes supérieurs, qui est insoutenable, *ou l'animisme* (au moins partiel), *qui ne mérite pas même la peine d'un examen* (1). Vraiment, un esprit si nourri de l'étude des documents zoologiques aurait eu mieux à dire. Tel qu'il est présenté, son raisonnement n'est ni plus scientifique ni plus consistant que celui des adversaires *a priori* de *toute* évolution.

Concluons donc : une seule question à résoudre au début, c'est l'existence appréciable de transformations évolutives ; — une seule méthode pour la résoudre, c'est la méthode d'observation, de comparaison et d'induction.

IV. — Des questions qu'il convient d'aborder en seconde ligne, et s'il faut les traiter aussi par le seul examen des faits.

Exiger, au nom de la clarté et de la logique, la disjonction et le renvoi des questions secondaires, ce n'est pas en nier l'importance et vouloir en supprimer l'étude. Il en est qui font partie intégrante du problème évolutionniste. Déterminer, par exemple, l'exacte proportion du facteur évolutif dans le concours des causes qui ont amené la nature vivante à son état actuel ; reconnaître quelles sortes d'influences peuvent modifier

(1) Yves Delage : *La Structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité*, 1 vol. grand in-8°, Paris, 1895, pp. 184, 185 et 813.

une espèce, et par quels moyens ces modifications se transmettent, voilà précisément les questions auxquelles doit s'appliquer le biologiste, sitôt qu'il a cru devoir résoudre affirmativement le problème de l'existence d'une réelle évolution.

Il faut pourtant convenir que, sous couvert d'évolutionnisme, on introduit parfois des considérations bien étrangères à l'esprit positif d'une science d'observation. La discussion de ce problème gagnerait singulièrement à leur élimination rigoureuse. Quel naturaliste sérieux n'a perdu patience lorsque, désireux d'éclairer son esprit par la lecture d'ouvrages traitant du problème évolutionniste, il s'est trouvé peu à peu transporté du terrain solide des faits anatomiques dans les inductions arbitraires de la sociologie évolutive ? Quel dépit n'a-t-il pas conçu en retrouvant peut-être ses propres conclusions biologiques appliquées à la controverse religieuse : un sectaire s'en prévaut pour affirmer le transformisme des croyances ; un apologiste en tire une riche métaphore, puis bientôt une interprétation douteuse du dogme catholique. Le temps n'est pas encore venu de cette unification de la science, et de pareilles synthèses ne peuvent qu'engendrer la confusion. Puisque c'est en biologie que s'est nettement posé le problème, ne sortons point de la biologie qu'on n'en ait éclairci le mystère. Il est assez obscur alors même qu'on le maintient dans ses limites, pour qu'on ne le complique pas à plaisir par une extension tout arbitraire à des matières aussi disparates.

Ainsi envisagée au seul point de vue biologique, la question *du mode et de la mesure de l'évolution* se pose avec clarté. Pour garder cet avantage, ne faut-il pas souhaiter qu'à l'unité de point de vue s'ajoute l'unité de méthode, et bannir toute discussion *a priori,* philosophique ou théologique, pour n'accepter d'autre source d'information que l'examen des faits et des documents positifs ? Il le faut, avons-nous dit, quand on cherche à reconnaître seulement le fait de l'évolution ; mais, à vrai dire, une telle exclusion semble moins légitime quand on se risque au-delà d'une assertion d'ensemble pour préciser les détails, quand on sort des constatations pour essayer des théories. Ni les données de la révélation, ni les déductions de la métaphysique ne nous éclairent sur *la possibilité ou l'existence* de trans-

formations évolutives dans la nature. Mais pour qui reconnaît les principes de la métaphysique et la valeur de ses conclusions, pour qui veut tenir compte des données de la révélation, il est à la filiation des espèces biologiques *une limite maximum* qu'on ne saurait dépasser sans contredire des vérités dûment acquises. En rêvant d'un *mode d'évolution* qui éliminerait l'intervention créatrice initielle, ne se rendrait-on pas justiciable d'une saine philosophie ? Serait-ce à la théologie ou à la métaphysique un abus que de condamner *a priori* un *système d'explication* ennemi de toute influence d'une finalité intentionnelle? Sans entrer dans les difficiles recherches de la méthode analytique, ne peut-on affirmer que l'évolution si admirablement progressive des êtres vivants postule une action directrice, et que, sans une intelligence capable de guider la force aveugle des causes secondes, jamais on n'aboutira à la formation des organismes ? Oui, en stricte logique, on le peut sans aucun doute, et nous ne ferons pas difficulté d'affirmer que simplifier ainsi le problème, par l'élimination, *a priori,* de pareilles hypothèses, ce n'est pas s'exposer à en fausser la solution.

Mais, pour rigoureux que soit ce mode de raisonnement, il faut pourtant convenir de son insuffisance en la matière. Procédé tout négatif, il pourra bien fixer les limites extrêmes de la puissance évolutive et prononcer par exemple qu'elle ne saurait franchir la barrière des règnes, ni peut-être unifier les principaux embranchements ; mais il ne dira pas jusqu'où s'étend la filiation des espèces en-deçà de ces bornes. Impuissante à définir la mesure des phénomènes évolutifs, la discussion *a priori* ne réussira pas mieux à découvrir le mécanisme de leur apparition. Si elle rejette à bon escient une théorie exclusive, dont il est facile de reconnaître l'insuffisance à tout expliquer, elle reste impuissante devant un essai d'interprétation partielle et éclectique. Sur quoi se baser, en effet, pour définir *a priori* que tel agent, qu'on ne donne pas comme facteur exclusif, ne joue pas vraiment un rôle partiel ? Les considérations métaphysiques, comme moyen de vérification des solutions proposées, ont donc une portée fort restreinte. Quand on aura épuisé toute leur valeur de contrôle, il restera beaucoup à discuter encore, et, sous peine de stationner immobile aux frontières mêmes du

pays à soumettre, force sera d'en revenir aux procédés d'observation et d'analyse, c'est-à-dire à la vraie méthode biologique. Il y faudra surtout revenir si, non content de contrôler les opinions d'autrui sur la puissance et la nature des agents biologiques, on veut tenter soi-même d'arracher aux causes secondes le secret de leur action. Dans cet ordre de recherches, les raisons ontologiques diront, pour une part minime, ce qui peut ou ne peut pas être, elles ne diront pas ce qui est. A vouloir le définir en dehors du contrôle des faits, on aboutit fatalement à cet échafaudage laborieux de systèmes fantaisistes, que le premier événement vient démentir, ou qui restent éternellement à l'état d'hypothèses gratuites, improbables, invérifiées et invérifiables. Tels, dit justement M. Yves Delage, les rêves d'astronomie *a priori,* avec leurs cycles et épicycles sans nombre ; tels les systèmes contemporains de Nägeli et de Weissmann avec leurs éléments représentatifs dans le plasma reproducteur (1).

Puisqu'il faudra, et de bonne heure, abandonner le secours momentané des raisonnements métaphysiques, si l'on veut pénétrer un peu avant et sûrement dans les sciences de la nature, ne pourrait-on, de prime-abord, renoncer à ces guides provisoires, et s'en tenir, pour toute la route, au seul appui des faits scrupuleusement observés, aux seules inductions qui s'en dégagent avec probabilité ? C'est ce que font, ou du moins prétendent faire, la plupart des naturalistes contemporains. Ils ont pour cela une raison péremptoire : c'est le préjugé qui les empêche de reconnaître à la métaphysique le titre de science et à ses raisonnements la valeur de démonstrations légitimes. Ils ont tort, j'en conviens ; mais il n'en est pas moins vrai que, pour prendre contact avec eux, il faut, ou bien les engager au préalable à renoncer à leurs antipathies et à s'avancer sur un terrain qu'ils croient si mouvant : tâche ardue, besogne ingrate ; ou bien il faut condescendre à leurs exigences et se placer résolument avec eux au point de vue des faits. Dans cette alternative, le choix ne saurait être douteux. Si, en effet, les savants de l'école positiviste considèrent toute métaphysique et toute

(1) Yves Delage : *Op. cit.*, p. 717-718 et 744-747.

croyance comme un terrain dangereux sur lequel ils ne sauraient s'aventurer ; si d'autres, moins exclusifs, tiennent néanmoins ces sources d'information pour étrangères aux sciences de la nature, ni la saine philosophie ni la foi religieuse bien comprise n'ont à user de représailles. Jamais un spiritualiste éclairé, jamais un chrétien bien instruit ne doit se trouver mal à l'aise sur le terrain des faits. Il y a plus, ces conclusions mêmes, qu'il tire de la philosophie ou de la religion, il doit tenir pour certain que les faits loyalement interrogés ne peuvent que les corroborer. Si, par exemple, il affirme, pour des raisons légitimes d'ordre métaphysique ou religieux, que l'unification évolutive des groupes biologiques ne saurait franchir telles limites extrêmes, que l'évolution ne s'explique pas uniquement par telle cause insuffisante, il sait bien que les faits ne montreront pas la réalisation, dans la nature, d'une conception philosophiquement contradictoire, ou d'un événement démenti par une révélation certaine. La vérité ne fait pas la guerre à la vérité : ce qui est vrai en philosophie et en religion se retrouve dans les faits. Il en va de cette question comme d'un problème mathématique susceptible d'être résolu par diverses méthodes : qui en a obtenu la solution par une voie, que risque-t-il s'il condescend à la chercher encore par un autre chemin, pour ne pas rester étranger au travail de ceux qui ne comprennent pas la valeur de son procédé ? Ainsi dans le sujet présent : en acceptant d'entrer, dès le début, dans une voie que forcément il leur faudrait bientôt rejoindre, les métaphysiciens spiritualistes et les chrétiens y retrouveront vérifiées et contrôlées toutes les conclusions *certaines* de leurs méthodes personnelles, avec l'avantage d'une collaboration aussi utile pour eux que pour les ouvriers, jusque-là isolés, des recherches expérimentales. Si, en effet, les assertions contradictoires obtenues par des méthodes différentes ne peuvent, par leur conflit, qu'engendrer une confusion et une animosité stériles, il n'en va pas de même du contrôle mutuel d'esprits divers travaillant néanmoins sur le même terrain et par les mêmes procédés. Ce ne sont pas les faits qui peuvent conduire à des assertions que réprouvent et la saine philosophie et la religion, mais uniquement les inductions abusives et les suppositions gratuites. On peut

« solliciter » les faits, comme d'aucuns, en histoire, « sollicitent les textes ». Au dire de ceux-là même qui rendent justice à son génie, Hœckel use volontiers de cette méthode (1). En sera-t-il ainsi lorsque les savants de l'école positiviste ne croiront plus avoir le monopole ou le quasi-monopole des documents, lorsque leurs assertions et leurs inférences seront régulièrement soumises à un contrôle assidu et indépendant, dont ils ne pourront discuter ni la compétence ni la sincérité ?

Ainsi donc qu'il est *nécessaire* de dirimer par l'étude des documents la question d'une participation indéterminée des forces évolutives à la formation des espèces vivantes ; ainsi est-il *opportun* de chercher dans l'étude des faits les indices des procédés suivis et des limites précises de leur action.

V. — Des confusions a éviter dans la discussion des theories touchant la mesure exacte ou le mode de l'évolution.

Parmi les esprits que sollicitent les problèmes de la nature, un très petit nombre sont des pionniers, capables d'entreprendre par eux-mêmes la conquête de documents nouveaux ou la découverte d'interprétations inédites. L'immense majorité s'instruit de la science des autres, et toute son ambition est de le faire intelligemment, par une saine appréciation des conclusions qu'on lui propose, par une critique éclairée des preuves qu'on allègue à l'appui.

Élevés au-dessus du commun par leur valeur exceptionnelle, les vrais investigateurs ne sauraient prendre conseil que de leurs pairs. Ce que deviennent, à l'épreuve du temps, les assertions et les systèmes de leurs devanciers, voilà pour eux la meilleure école. Sans doute il faut attendre encore pour que la pleine lumière se fasse à ce sujet. Trop d'enthousiasme, trop d'amour-propre d'école, de secte ou de nation se mêle à ces questions pour qu'elles n'en soient pas trop souvent obscurcies. Mais si déjà on avoue l'insuffisance ou l'arbitraire de systèmes tout d'un bloc, naguère intangibles, est-il bien malaisé

(1) Cf. Ed. Perrier : *Le Transformisme*, 1 vol. in-16, Paris, 1888, p. 4-5.

d'en discerner la cause? N'est-ce pas, chez Darwin et les sélectionnistes néo-darwiniens, l'exclusivisme absolu d'explications pourtant inadéquates? N'est-ce pas la fantaisie des étranges créations de Nägeli et de Weissmann, inventées de toutes pièces, non par cette hardiesse prudente, par ces inductions de génie qui complètent et achèvent ce que les faits ont indiqué, mais par la seule fécondité d'une imagination qui multiplie et varie ses conceptions suivant les besoins de la cause? N'est-ce pas, chez Hœckel, malgré son incontestable génie, cette intolérante obsession d'antichristianisme, qui l'amène à passer outre aux difficultés, et à substituer au silence de la nature l'imperturbable assurance d'affirmations gratuites?

De ces observations, on peut aisément déduire que la meilleure garantie d'un système, c'est d'une part un large éclectisme qui borne chaque explication aux limites qui lui sont propres, et laisse place, sur d'autres points, au jeu de causes différentes capables de la compléter: c'est aussi un soin constant de ne rien avancer que sur des indices suffisants, relevés par l'observation, et de ne rien nier ou affirmer pour le besoin d'une cause.

Au-dessous des esprits d'élite, se range la multitude chaque jour plus nombreuse de ceux qui viennent s'instruire à leur école, recueillir, contrôler, critiquer, utiliser ou rejeter leurs dires. Comme il est un art des conquêtes, il est un art aussi de les administrer et de les rendre utiles. Faute de le bien connaître, on risque de perdre son temps ou d'aboutir à de fâcheux résultats.

Pour tirer bon parti des auteurs qui ont écrit sur les causes et sur les limites de l'évolution, il faudra tout d'abord se garder de confondre à nouveau ce que nous avons séparé. Il ne faut pas croire qu'on supprime l'existence des transformations morphologiques parce qu'on démontre qu'elles ne franchissent pas telle barrière, parce qu'on a reconnu l'inefficacité ou l'insuffisance d'un facteur, parce qu'on s'est assuré que les changements biologiques ne se sont pas faits suivant tel mode. Rien de plus commun cependant qu'une si lourde méprise, et elle ne contribue pas peu à embrouiller le chaos des discus-

sions sur la matière. Eût-on rejeté une à une et sans exception *toutes* les assertions *de chacun* des systèmes proposés, on n'aurait vraisemblablement rien prouvé contre l'existence d'une évolution ; car, sur les ruines des théories explicatives, peut toujours subsister le fait à expliquer.

Ce qu'on ne pourrait inférer de la fausseté, supposée établie, de *toutes* les méthodes d'interprétation connues, *a fortiori* ne faut-il pas le conclure des objections sérieuses faites à l'encontre de *quelques théories* particulières, moins encore si les difficultés n'atteignent que *tels détails* d'un seul système ; car les explications récusées laissent place aux théories que le critique oublie, que peut-être il ignore. Et pourtant, n'est-il pas ordinaire de lire : le Darwinisme est désormais ruiné, les assertions de Lamarck ne sauraient se défendre, Weissmann et Nägeli ne sont que des rêveurs, donc... les espèces biologiques n'ont jamais évolué ; ou encore : point de traces irrécusables d'une progression *lente et insensible*, donc... pas d'évolution dans la nature ; point de variation avérée qui franchisse les limites des espèces biologiques *actuelles*, donc... point de filiation ni de commune origine entre les formes anciennes, si peu spécialisées qu'on les suppose, etc., etc. Tous ces raisonnements laissent intacte la question de fait, et c'est tout emmêler que de l'impliquer dans cet ordre de critiques.

Si, à l'encontre de cette dialectique incorrecte, on se limite à l'appréciation des explications proposées, nul doute qu'une bonne méthode ne conduise à d'utiles conclusions. En réunissant, par exemple, à propos, tels faits bien contrôlés, on parviendra à mettre sérieusement en échec les doctrines exclusives, les systèmes d'une seule pièce, qui prétendent tout expliquer par un ou deux moyens. Les hiatus reconnus par des auteurs compétents, soigneusement relevés et sagement commentés, montreront que la science ne favorise pas l'unification totale des formes vivantes ; qu'une évolution lente et par progrès infinitésimal n'est pas ordinairement vraisemblable ; que, sans faire preuve d'ignorance, on trouve place, dans le jeu des causes naturelles, à la collaboration nécessaire de la cause directrice et du dynamisme vital : on peut montrer tout cela, et c'est beaucoup.

Mais, qu'on y prenne garde, ces rectifications, ces atténuations, ces corrections, ces réductions légitimement réclamées ne sont pas nécessairement la suppression totale des idées d'un auteur. Pour conclure à l'anéantissement d'une doctrine, il ne suffit pas d'avoir établi qu'on en a exagéré la portée, qu'elle n'explique point tel ou tel fait, qu'à tort elle veut exclure d'autres modes d'action ; tout cela, c'est une condamnation *donec corrigatur*. Qu'un autre reprenne les parties du système que ces critiques laissent intactes, qu'il les précise, qu'il les complète par l'adjonction de ce qu'il trouve de bon ailleurs, et peut-être sortira-t-il de cet éclectisme comme une reviviscence des anciennes théories, mais mieux équilibrées cette fois, et autrement capables de résister à la critique. Sans accepter en bloc toutes les conclusions des tentatives faites en ce genre, on ne peut nier qu'elles ne s'imposent à l'attention. Quand il aura dûment critiqué, en tant qu'ils sont exclusifs, exagérés ou incomplets, les systèmes classiques de Lamarck, de Darwin, etc., un esprit sérieux ne croira pas en avoir fini avec les tentatives d'explication des transformations biologiques. Il voudra, dans une nouvelle étude, reprendre ce qui reste des théories discutées, et mettre soigneusement en regard des faits ces nouvelles conceptions plus larges, plus éclectiques, celles par exemple proposées par MM. Giard (1) et Ed. Perrier (2), ou d'autres plus compréhensives encore, où peuvent concourir à la fois, dans une proportion variable, et les multiples influences du milieu et la réaction vitale du sujet, et l'influence directrice de la cause première.

Bien qu'un penseur sérieux ne condamne jamais un système par quelque boutade ironique sur un détail singulier, ou par l'impression défavorable d'une lecture superficielle, il a tôt fait cependant de trouver aujourd'hui des raisons et des documents pour écarter les explications trop générales et trop absolues dont nous avons parlé. Il n'en est plus de même dès qu'il aborde ces théories plus fécondes, où toutes les causes vien-

1 GIARD : *Les Facteurs de l'évolution*. Ap. *Revue scientifique*, 23 nov. 1889. — Id. : *L'Hérédité des modifications somatiques*. *Ibid.*, 6 déc. 1890.

2 ED. PERRIER : *Les Colonies animales et la Formation des organismes*. 1 vol. in-8°. Paris, 1898. Deuxième édition. Préface et Introduction.

nent, suivant l'indication des faits, exercer leur part d'influence, pour modifier les organismes et conserver les changements acquis. Là, pour se faire un jugement, il faut tout lire, tout discuter par le détail, et ne se prononcer qu'après mûre réflexion.

S'il est dangereux, dans une matière aussi complexe, de juger les doctrines par un coup d'œil d'ensemble, l'analyse minutieuse des documents prête aussi à une illusion que nous devons signaler en terminant. Il arrive constamment, dans les recherches historiques, qu'une somme d'indices *convergents* fournit une preuve vraiment démonstrative, alors que chaque élément pris à part laisserait l'esprit dans la plus grande incertitude. L'histoire de la nature n'a pas une autre loi : les documents, à tout prendre, y sont rares, eu égard à la durée des temps qu'elle embrasse. Il ne faut donc pas refuser, le cas échéant, d'attribuer à la convergence de multiples *indices* un surcroît de valeur qu'une analyse mal dirigée leur ferait perdre.

En résumé, une étude sérieuse de la question transformiste comporterait approximativement les divisions et l'ordre suivants :

1° Recherche attentive et critique impartiale des indices de filiations morphologiques, surtout dans le domaine de l'anatomie comparée, de la paléontologie, de l'embryogénie et organogénie comparées; et conclusion touchant *l'existence* d'une influence évolutive dans la formation des espèces vivantes.

2° Discussion des *limites extrêmes* de l'action évolutive, soit, à la rigueur, sur la base des principes philosophiques; soit, de préférence, à la lumière des documents biologiques.

3° Critique des impossibilités et des insuffisances, qui rendent inacceptables, en présence des faits, les *systèmes d'explication trop absolus* et exclusifs, tels que le Darwinisme ou le Lamarckisme rigides.

4° Étude exacte et détaillée des *théories éclectiques* plus récentes; appréciation, par les faits, des diverses influences qu'elles allèguent, et des modes variés d'évolution qu'elles reconnaissent suivant les cas.

Grâce à cette rigueur de procédé, les esprits attentifs et consciencieux puiseront dans leurs lectures et leurs recherches un

ensemble de convictions éclairées, de probabilités bien assises ; ce ne sera pas, en cette matière, la complète certitude, ni par conséquent l'entière conformité des opinions ; en tout cas, ce sera, dans la discussion, l'ordre, la clarté, l'à-propos qui résultent d'une méthode exacte et de distinctions suffisantes ; ce sera sans doute aussi cette réserve, cette modestie, cette sobriété d'affirmations décisives, qui caractérisent, dans les questions délicates et complexes, une science solide et impartiale : toutes qualités précieuses, aujourd'hui surtout que le besoin de vulgariser les connaissances scientifiques ou apologétiques conduit tant d'esprits divers à se mêler au débat par la parole et par la plume. Pour qui se voit dans l'impuissance de réaliser ces conditions d'étude, il n'est qu'un parti loyal à prendre dans la question, c'est, réserve faite des quelques points sommaires éclairés avec netteté par la philosophie ou la révélation, de reconnaître son incompétence et de réserver son jugement.

TH. DUBOSQ.

A PROPOS DES HYPOTHÈSES MOLÉCULAIRES

Je ne me dissimule pas qu'il y a quelque témérité à se présenter, dans cette Revue, comme l'avocat d'une cause dont le procès a été instruit ici même avec quelque sévérité, alors que tous les lecteurs sont encore sous l'impression du magistral exposé consacré par M. Duhem à *la Notion de mixte*.

Avec une logique implacable, appuyée sur une connaissance merveilleusement approfondie de tout ce qui touche à la matière, le savant professeur a disséqué, morceau par morceau, la conception moléculaire, s'attachant à mettre en pleine lumière ses obscurités et ses imperfections. Et, si nous interprétons bien ses conclusions, il n'a pas hésité à recommander l'abandon définitif d'une doctrine, qui jusqu'alors avait paru en légitime possession d'une adhésion presque universelle.

Il n'y aurait donc plus ni atomes ni molécules, exécutant dans l'espace des mouvements définis, mais seulement des substances, les unes *simples*, les autres *mixtes*, déployant des *qualités* spéciales, et n'offrant dans leurs évolutions qu'une seule chose invariable, à savoir leur masse, constante à travers toutes les transformations observées.

Loin de considérer cette conclusion comme un recul, l'éminent physicien s'y complaît comme dans un progrès, tout heureux, semble-t-il, d'être débarrassé du cauchemar des hypothèses mécanistes, et de pouvoir revenir à la conception aristotélicienne, perfectionnée seulement par la considération de l'invariabilité des masses.

Il est vrai qu'au moment même où paraissaient les articles de M. Duhem, des manifestations en sens contraire se produisaient, tant en France qu'en Angleterre. Dans la *Revue scien-*

tifique du 13 avril 1901, M. Jean Perrin présentait un lumineux et séduisant exposé des hypothèses moléculaires, tout à l'honneur de celles-ci. La même année, lors de la réunion de l'Association britannique pour l'avancement des sciences, un des présidents de section, l'éminent M. Rücker, choisissait le même sujet pour un discours d'ouverture, où il insistait avec une grande force sur les progrès que ces hypothèses ont permis de réaliser dans la connaissance du monde matériel. Enfin, peu de temps auparavant, dans la *Revue des Deux-Mondes*, la plume élégante de M. Dastre s'était appliquée à faire connaître aux esprits cultivés les grandes lignes de cette branche, si curieuse et si suggestive, de la théorie moléculaire, qui a récemment pris naissance sous le nom de doctrine des *ions*.

En présence de cette contradiction, n'est-il point permis de se demander si M. Duhem n'aurait pas quelque peu dépassé la mesure, et ne se serait pas montré d'une sévérité excessive, condamnant en bloc et sans appel une doctrine dont quelques détails, peut-être, avaient seuls besoin d'être revisés? Cette condamnation, telle qu'elle est formulée, ou telle du moins qu'on peut être tenté de l'interpréter, n'aurait-elle pas pour effet de nous rejeter en plein dans la région des nuages, par le discrédit qu'elle semble vouloir infliger, au moins implicitement, aux notions fondamentales de discontinuité et de mouvement, sans lesquelles il ne semble pas pourtant que notre esprit puisse concevoir une représentation précise des phénomènes?

Je sais bien qu'une telle conséquence n'est pas pour effrayer des mathématiciens habitués à se mouvoir dans le continu, et assez justement fiers de leurs formules pour faire plus volontiers bon marché d'une représentation figurative des choses, quand ils savent que d'un simple système d'équations différentielles, ne répondant à aucune signification vraiment objective, on saura tirer toute une théorie féconde en résultats.

Mais on ne devra pas s'étonner si cette disposition se retrouve, à un beaucoup moindre degré, chez ceux qui manient la matière concrète ; surtout chez ceux qui, non contents de l'étudier sous la forme déjà bien atténuée qu'il faut lui faire prendre pour la rendre accessible aux réactions chimiques, l'envisagent

telle qu'elle se présente à nous dans la nature. Ceux-là oublient moins aisément la réalité pour ne considérer que les abstractions dont le calcul s'accommode ; et l'observation de chaque jour les rend sensibles à une foule de faits dont la vertu démonstrative peut échapper aux géomètres de la physique mathématique.

Au nombre de ces faits, il y en a un sur lequel on m'excusera de vouloir insister, d'abord parce qu'il appartient à l'ordre des choses que, par profession, je suis constamment amené à envisager, et que déjà j'ai eu l'occasion d'en parler dans cette Revue ; ensuite parce que je ne peux me défendre d'y voir un remarquable exemple de l'évolution paisible que peut subir une hypothèse, défectueuse à ses débuts, pour s'accommoder, sans renonciation de son principe, aux progrès d'une science mieux informée. Je fais allusion aux propriétés des cristaux, la forme assurément la plus simple et la mieux ordonnée sous laquelle la matière concrète puisse s'offrir à nous.

S'il est une loi qu'on ait le droit de considérer comme démontrée, c'est celle qui règle, dans les cristaux homogènes, la distribution des propriétés physiques de tout genre ; distribution variable, en général, avec les directions suivies, mais identique pour toutes les directions parallèles, quel qu'en soit le point de départ.

Or, comment les propriétés physiques peuvent-elles varier avec les directions, sinon parce que l'ordonnance de la matière y suit la même loi de variation ? A moins donc de se refuser à admettre, dans la répartition des éléments pondérables, une discontinuité contre laquelle toutes les expériences protestent, le principe expérimental qui vient d'être rappelé se transforme de lui-même en une loi réglant la distribution des éléments matériels dans tout corps cristallisé. On sait comment, de cette loi, Bravais a tiré la lumineuse conception des réseaux cristallins, entrevue sous une forme rudimentaire par Haüy ; conception qui nous apprend à considérer un cristal comme formé de particules identiques, régulièrement distribuées sur les sommets d'un assemblage de parallélépipèdes égaux et contigus.

On remarquera que cette conséquence n'est pas déduite de

l'interprétation plus ou moins arbitraire de chiffres fournis par des mesures expérimentales. De tels chiffres présentent toujours un peu d'incertitude, et l'on est quelquefois tenté de reprocher, à ceux qui les interprètent, trop de complaisance à négliger les écarts que les mesures laissent subsister. C'est précisément à ce genre de critique que M. Duhem a soumis la grande loi des proportions définies, base de toute la chimie ; et à cette occasion il n'a pas manqué de faire observer que le même soupçon pourrait atteindre la loi des *troncatures rationnelles*, loi expérimentale découverte par Haüy, et sur laquelle cet illustre savant a basé toute sa théorie cristallographique, reconnue identique au fond avec celle de Bravais.

Cette loi est déduite, on le sait, de mesures goniométriques, toujours imparfaites, soit parce que les faces cristallines ne sont pas absolument nettes, soit parce que l'instrument ne permet pas à l'observateur de dépasser un certain degré d'exactitude ; de telle sorte que, mettant les écarts sur le compte des erreurs d'observation, on peut toujours être soupçonné d'apporter quelque bonne volonté pour faire cadrer exactement les rapports de longueurs, donnés par un calcul de logarithmes, avec la règle des troncatures rationnelles.

En réalité, cette règle ne fournit qu'une expression spéciale, et non immédiate, de l'ordonnance des particules dans les cristaux. Mais la même ordonnance éclate avec une évidence beaucoup plus directe et plus convaincante, lorsqu'au lieu de s'attacher exclusivement aux formes extérieures, on a recours, comme nous l'avons fait, aux enseignements que procure l'examen des diverses propriétés physiques. C'est alors qu'on voit resplendir la parfaite identité qui préside à la distribution de ces propriétés suivant les directions ; que cette preuve soit fournie par l'étude de la résistance à la rayure, ou par le contour régulier que dessine, en fondant, une couche de cire étalée sur une face d'un cristal, ou mieux encore par la figure d'interférence indépendante du point observé, que fait naître l'interposition d'une lame cristalline sous le microscope polarisant. A la vérité, on serait encore libre de soutenir qu'un appareil d'une plus grande puissance révélerait peut-être des inégalités de détail dans ces figures qui nous semblent si

régulières. Mais ce serait à nos yeux un genre de chicane dans lequel nous nous refusons délibérément à entrer.

Quand les physiciens nous apprennent que deux cordes étant données, dont l'une a une longueur double de celle de l'autre, celle-ci exécute en un temps déterminé deux fois plus de vibrations que la première, admettrons-nous qu'au nom de la philosophie pure, on se croie le droit de révoquer en doute la justesse de ce résultat? Écouterons-nous quelqu'un si, arguant de l'inévitable incertitude des mesures, il vient à prétendre qu'on peut tout aussi légitimement croire que les deux nombres de vibrations sont entre eux comme 999 est à 2000 ou 2001? Le lui concéder, ce serait admettre du même coup que la recherche des lois de la nature est une pure illusion, et que l'ordre n'existe pas dans le monde créé, sinon par une fiction de notre esprit, que le besoin d'idéal nous fait prendre pour une réalité. Ce n'est pas, pensons-nous, chez les lecteurs de la *Revue de Philosophie* qu'une thèse de ce genre pourrait trouver des défenseurs.

C'est pourquoi nous n'hésiterons pas à conclure qu'à moins de vouloir tenir en suspicion la légitimité de toutes nos connaissances d'observation, quelles qu'elles soient, le fait de l'ordonnance des éléments, dans les cristaux homogènes, constitue une loi physique, qui éclate avec la même évidence et s'impose à nous avec la même force que la croyance à la régularité du mouvement des corps célestes. Elle doit être tenue pour vraie, de la même vérité, non sans doute *absolue*, en ce sens qu'il n'y a rien d'absolu pour des êtres contingents comme nous, mais aussi réelle que peut l'être, à nos propres yeux, l'existence de chacun de nous; et cela doit suffire à quiconque ne tient pas à se ranger dans la catégorie des abstracteurs de quintessence.

La répartition régulière des particules dans les cristaux une fois admise, une question se pose de suite. Quelle peut être la nature de ces particules, toutes identiques et semblablement orientées? Pour y répondre, il convient de remarquer qu'en raison de leur nature géométrique spéciale, les assemblages de parallélépipèdes forment une série qui comprend sept variétés bien distinctes. Or, une substance donnée, en cristallisant,

adopte toujours un genre déterminé de symétrie, auquel elle demeure invariablement fidèle. Pourquoi cette préférence? Une seule raison paraît logiquement admissible : c'est parce que la constitution de la particule elle-même implique des conditions spéciales de symétrie, qui trouvent leur satisfaction dans tel système réticulaire plutôt que dans tel autre. Donc la particule a une *forme* : c'est un *polyèdre*, au sens géométrique du mot. Ce polyèdre s'encadre dans le système réticulaire qui convient à son espèce, et où il prend l'orientation la plus convenable pour son équilibre.

Il est bien vrai qu'en admettant la possibilité de plusieurs orientations distinctes pour les particules cristallisées d'un même corps, on parvient aussi à fournir une justification *géométrique* de l'adoption d'un système donné de symétrie ; mais on ne l'explique pas *rationnellement* ; car le choix fait par une substance, supposée de forme indifférente, entre tel ou tel degré de complication structurale, demeure un effet sans cause, un pur caprice, qui peut même paraître contradictoire avec l'idée de stabilité mécanique ; et cela seul doit suffire pour qu'une telle explication doive être réputée infiniment au-dessous de l'autre.

Cela posé, puisque la chimie nous invite, par ses lois fondamentales, à réduire tous les corps en molécules de poids invariable, il paraît naturel, dans un premier aperçu, de considérer le polyèdre élémentaire des cristaux comme identique avec la molécule des chimistes. Les sommets du polyèdre seraient les atomes simples, groupés autour du centre de gravité commun ; et des particularités de ce groupement, variables d'un corps à un autre, résulteraient toutes les différences que peuvent présenter les cristaux.

C'est ce qu'avait pensé Bravais ; et longtemps on a cru pouvoir se contenter de cette notion simple, que l'état cristallin d'une substance différait de ses autres états seulement par l'identité d'orientation des molécules, et par l'ordonnance régulière de leurs centres de gravité sur les nœuds d'un assemblage réticulaire.

Ce n'était, à vrai dire, qu'une première approximation. L'expérience a fini par mettre en défaut cette notion trop rudi-

mentaire. Fallait-il donc abandonner comme trompeuse toute considération de ce genre, et prononcer la condamnation définitive de l'hypothèse moléculaire qui l'avait inspirée? Quelques-uns peut-être l'auraient conseillé. Mieux avisés, à notre sens, d'autres, et en particulier M. Wallerant, ont pensé qu'il devait suffire de modifier la forme de l'hypothèse, en y introduisant des éléments nouveaux, dont l'expérience elle-même suggérait la nécessité.

Un cristal ne saurait être réduit, par la pensée, à la molécule élémentaire du corps chimique. De l'état gazeux parfait à l'état cristallin, des étapes successives s'imposent, dont chacune doit vraisemblablement amener un degré supérieur de condensation. C'est donc un assemblage déjà très complexe de parties, qui peut se trouver constitué au moment où le corps prend la forme de cristal; et c'est justement sur cet assemblage seul que portent nos expériences, impuissantes à atteindre quoi que ce soit de comparable aux intervalles intermoléculaires, tels qu'on peut s'en faire une idée. C'est donc seulement à ces groupements de molécules que doit s'appliquer légitimement la notion d'orientation identique.

D'autre part, l'expérience nous révèle, dans les cristaux, l'existence nécessaire de deux sortes d'éléments : les uns superposables, mais différents par leur orientation, et capables de se substituer les uns aux autres en tournant autour des axes de symétrie; les seconds, *inverses*, c'est-à-dire se comportant à l'égard des premiers comme la main droite vis-à-vis de la main gauche, et correspondant à ceux-ci de part et d'autre, des plans de symétrie. Dès lors, toute bonne conception de la nature intime des cristaux doit faire la part de cette dualité.

C'est à cette condition que satisfait la *particule complexe* de M. Wallerant, agrégat de *particules fondamentales*, les unes directes et d'orientations différentes, les autres *inverses*, toutes groupées autour d'éléments qui deviennent les axes et les plans de symétrie de l'ensemble. C'est à cet ensemble, édifice déjà très compliqué, dans la constitution duquel il entre vraisemblablement un très grand nombre de molécules chimiques, que s'appliqueront les notions, révélées par l'expérience, de l'orientation identique des particules et de la distribution réticulaire

de leurs centres de gravité ; comme aussi c'est dans le sein de la particule complexe, et non dans l'édifice engendré par son association avec d'autres semblables, que se trouvera constitué le caractère optique du corps.

Est-ce une illusion, causée par une propension trop marquée de celui qui écrit ces lignes à goûter avec prédilection tout ce qui introduit de l'ordre et de l'harmonie dans les phénomènes ? Toujours est-il que rien ne paraît plus instructif, ni plus encourageant en même temps, que cette évolution qui, des particules intégrantes d'Haüy, en passant par les polyèdres moléculaires de Bravais, a conduit les cristallographes à la notion des particules complexes. Et quand, pénétrant dans le détail de cette conception, on voit l'idée de symétrie-limite, introduite avec éclat par Mallard, devenir, entre les mains de M. Wallerant, la source féconde d'où jailliront, non seulement l'explication de tous les groupements de cristaux, mais la justification même de la formation des particules complexes, cette impression devient plus saisissante encore.

C'est pourquoi, sans nous refuser à admettre qu'un jour l'hypothèse doive subir à son tour quelques modifications, pour se mettre pleinement d'accord avec de nouveaux faits, nous ne pouvons nous empêcher de saluer avec joie cette conception, petite-fille très légitime de l'hypothèse atomique, et qui déjà suffit à éclairer tant d'obscurités. Elle nous apparaît comme une nouvelle et victorieuse étape, dans ce processus d'approximations successives, qui nous conduit, non à renverser les uns après les autres des symboles plus ou moins vains, mais à perfectionner sans cesse un mode de représentation de moins en moins éloigné de la réalité objective. Aussi nous semble-t-il bien que la même méthode, appliquée dans d'autres domaines que celui de la cristallographie pure, aurait raison, d'une manière analogue, des difficultés soulevées par M. Duhem au cours de sa critique.

C'est ainsi, sans doute, que la question des atomicités multiples devrait trouver sa solution dans une façon plus compliquée de construire les solides de la stéréochimie. Cette représentation dans l'espace des molécules était à coup sûr un progrès notable, relativement aux polygones plans suivant lesquels on

opérait auparavant le groupement des atomes chimiques : répartition qui, elle-même, était fort en progrès sur l'ancienne notation atomique linéaire. Qu'elle ne soit pas encore le dernier mot de la science, c'est tout naturel ; mais plutôt que de l'abandonner comme foncièrement entachée d'erreur, ne vaut-il pas mieux s'appliquer à l'exprimer sous une forme qui la mette d'accord avec les faits sans renier son principe?

De la même façon, en présence d'une doctrine aussi bien assise que celle de la théorie cinétique des gaz, n'est-ce pas un procédé bien sommaire de vouloir la disqualifier d'un seul coup, sous le prétexte qu'une de ses branches, la doctrine des équilibres mobiles, se trouverait contredite par une expérience sur la dissociation du carbonate calcique? Expérience d'ailleurs fort délicate, et dont tout le monde n'interprète pas le résultat comme M. Duhem.

En tout cas, et dussions-nous attendre quelque temps encore avant que ces apparentes contradictions fussent levées par une heureuse modification des théories existantes, rien n'empêche logiquement d'en entrevoir la réalisation ; et c'est, à notre sens, faire œuvre utile d'en accréditer l'espérance, plutôt que de saisir la première difficulté venue pour saper, d'un vigoureux coup de hache, un édifice dont les éléments n'ont vraisemblablement besoin que d'être dégrossis.

Nous serions bien tentés d'aller plus loin et de rappeler ce qu'on pourrait nommer les principaux triomphes de l'hypothèse atomique, c'est-à-dire les résultats, souvent inattendus, qu'elle a permis de prévoir, et que l'observation a ultérieurement vérifiés. Mais c'est précisément la tâche qui a été accomplie par MM. Perrin et Rücker. Nous ne pourrions ici que répéter ce qu'ils ont dit ; et d'ailleurs les philosophes (souvenons-nous que nous écrivons ici dans une *Revue de Philosophie*) garderaient le droit de prétendre que toutes ces conceptions n'ont pas, intrinsèquement, la valeur démonstrative qu'il nous plaît de leur attribuer.

Il est certain, en effet, qu'aucune d'entre elles ne peut encore s'imposer comme fournissant la seule explication logique des phénomènes. La force que nous leur reconnaissons vient donc surtout de ce que j'appellerai leur *convergence*, c'est-à-dire de

l'appui, peut-être insuffisant pour chacune, mais bien remarquable par son ensemble, qu'elles fournissent à une hypothèse commune. Seulement c'est affaire d'impression, plutôt encore que d'appréciation; cela dépend des tournures d'esprit, et c'est un argument qui perd sa valeur en présence d'une critique rigoureuse, destinée à ne s'incliner que devant une démonstration complète.

Pour le même motif, nous ne ferons que signaler en passant ce qui nous apparaît comme un grave défaut des notions que M. Duhem veut substituer aux idées courantes, à savoir le vague déconcertant de l'expression sous laquelle on est conduit à les formuler.

C'est une des caractéristiques (et selon moi des meilleures) de l'esprit français, que le besoin d'idées nettes qui le distingue et lui fait toujours souhaiter de voir les conceptions scientifiques revêtir des contours bien déterminés. Il n'ignore pas que l'exacte définition de ces contours comporte mille détails, qu'une longue expérience pourra seule fixer; mais, sans attendre ce complément, il a soif de contempler les grandes lignes de l'édifice et salue avec gratitude ceux qui les lui font entrevoir avec une suffisante netteté.

Éprouvera-t-il cette impression quand, à la notion si claire des atomes, qui s'assemblent, se dissocient, et se meuvent de telle sorte, que de la complication plus ou moins grande des groupements et des mouvements, on puisse espérer de faire sortir l'explication de tous les phénomènes, on lui commandera de substituer la conception d'*éléments* ou de *mixtes*, pourvus de *qualités* qui échappent à toute définition rigoureuse?

Je sais bien qu'à cette question beaucoup répondront que les besoins de leur esprit sont tout autres; que la netteté à laquelle nous aspirons n'est pour eux qu'une apparence trompeuse; et que, par respect pour la vérité, mieux vaut rester dans le vague que de dessiner des contours où l'on pourrait soupçonner que l'imagination ait sa part.

Ne soulevons donc point ce débat, et bornons-nous à l'effort que nous avons fait, en vue de démontrer que l'étude des cristaux fournit, en faveur de l'hypothèse moléculaire, un argument puissant. Si l'objet de la science est d'expliquer ration-

nellement le plus grand nombre possible de phénomènes, c'est un triomphe pour une théorie, quand elle peut donner la justification de tout un ensemble de faits, en vue desquels elle n'avait nullement été conçue. Si M. Duhem parvient à nous montrer que la conception des mixtes explique avec une égale facilité les propriétés de la matière cristallisée, nous nous inclinerons. Jusqu'à ce que ce résultat soit acquis, nous garderons nos sympathies pour la doctrine atomique. Même nous exprimerons le vœu de voir le savant professeur de Bordeaux employer son savoir exceptionnel et ses rares facultés de philosophe à rechercher par quels moyens la doctrine pourrait être perfectionnée, de manière à échapper aux reproches que sa pénétrante critique a cru pouvoir lui adresser. C'est notre intime conviction que la chose doit être possible, et que ce serait une bonne besogne à entreprendre plutôt que de déconsidérer dans son principe l'hypothèse moléculaire, au seul profit de notions que leur origine aristotélicienne ne suffit pas à rendre lumineuses pour notre esprit.

A. DE LAPPARENT.

REVUE DE NEUROLOGIE

ANATOMIE ET PHYSIOLOGIE

L'objet de la présente revue ne saurait être l'analyse de la totalité des travaux parus dans ces derniers temps sur l'anatomie et la physiologie du système nerveux. Un pareil labeur, à supposer qu'il fût réalisable, ne répondrait pas aux préoccupations spéciales de nos lecteurs. Nous avons préféré grouper dans un court exposé les faits et expériences susceptibles d'accroître dans une certaine mesure nos connaissances ou de modifier les théories régnantes ; et nous avons laissé systématiquement de côté, sans pour cela en méconnaître le mérite, les travaux d'un intérêt secondaire pour la psychologie.

I. — Histologie de la cellule nerveuse. — Malgré les nombreuses recherches poursuivies sur l'histologie de la cellule nerveuse, nous sommes encore loin de connaître toutes les particularités structurales de cet élément si complexe. Nombreux sont les points restés dans l'ombre ; nombreuses aussi sont les divergences au sujet des interprétations et même les faits demeurés jusqu'à ce jour sans explication aucune. Cette dernière réflexion s'applique aux formations découvertes dans le protoplasma cellulaire par Golgi, Veratti et Nélis.

En se servant de la méthode au chromate d'argent légèrement modifiée, Golgi et son élève Veratti sont parvenus à mettre en évidence, dans les cellules de la moelle épinière et des ganglions spinaux, *un appareil réticulaire*, à larges mailles, envoyant de courts prolongements dans la base des dendrites. Chez l'adulte, cet appareil occupe principalement une couche déterminée du protoplasma cellulaire voisine de la surface libre de la cellule, de façon à laisser inoccupée une couche périnucléaire assez épaisse et une zone périphé-

rique beaucoup plus mince. D'autre part, Nélis, dans le laboratoire de Van Gehuchten, a découvert dans le protoplasma cellulaire « un élément étrange, se présentant sous la forme d'un cordon pâle, incolore, tantôt enroulé, tantôt pelotonné en quelque sorte sur lui-même. Peu apparent dans les cellules normales, ce cordon ou ce boyau devient beaucoup plus manifeste dans les cellules nerveuses des animaux morts par intoxication (1). » Il peut alors occuper toute l'étendue du corps cellulaire et se poursuivre jusque dans les prolongements protoplasmiques. « Par ses plis et ses replis, il donne au protoplasma un aspect tout à fait caractéristique auquel Nélis a donné provisoirement le nom d'*état spirémateux* (2). »

Nous ne connaissons pas la valeur morphologique et physiologique de ces formations. Van Gehuchten observe judicieusement à ce propos que cette multiplicité d'observations différentes, ce manque d'unité dans la conception structurale du protoplasma cellulaire n'est pas fait pour surprendre, si l'on veut bien remarquer que toutes les recherches sur cette question ne portent pas sur la cellule vivante, mais sur la cellule morte, fixée par les réactifs les plus divers, soumise ensuite à une série de manipulations et de lavages, à des colorations et des décolorations successives, de telle sorte qu'il est impossible de reconnaître dans le résultat final la part des réactifs (3). Devant ces difficultés insurmontables, nous devons nous borner provisoirement à cataloguer les observations, et nous mettrons à la suite des précédentes les vues remarquables et originales de Holmgren sur les canalicules intra-cellulaires.

D'après le professeur de Stockholm, il existe un grand nombre de cellules nerveuses, appartenant aux espèces normales les plus variées (invertébrés ou vertébrés), qui, par l'emploi de la coloration à la toluidine-érythrosine, se montrent pourvues d'une canalisation intracellulaire susceptible, dans l'état actif de l'élément, de lui apporter son matériel chromatique et nutritif. Ces canalicules ne sont pas des formations autochtones de la cellule, mais bien des prolongements anastomosés entre eux et émanés de cellules multipolaires situées en dehors de l'élément. Ces prolongements paraissent se porter plus particulièrement vers les parties de la cellule nerveuse contiguës au noyau et au cône polaire. On les retrouve encore dans le cylindre-axe, disposées parallèlement à la direction des neuro-fibrilles.

(1) Van Gehuchten : *Anatomie du système nerveux de l'homme*, 1900, p. 34.
(2) Id., *Ibid.*, p. 304.
(3) Id., *Ibid.*, p. 305.

La nature et le rôle de ces canalicules peuvent se déduire de cette observation qu'ils ne sont jamais plus reconnaissables que dans la période d'activité de la cellule (actionnée, par exemple, par un courant d'induction), et que la substance tigroïde (1) se dépose plus spécialement le long de leurs parois. Cependant un tel dépôt n'existe pas dans le cylindraxe, en raison des différences physico-chimiques du corps cellulaire et de son prolongement. D'une façon générale, on reconnaît une relation proportionnelle entre la richesse canaliculaire de la cellule et sa richesse en substance tigroïde. Le réseau intra-canaliculaire semble donc destiné à l'alimentation de la cellule nerveuse et appartenir au système lymphatique.

Les recherches de l'auteur sur les cellules sexuelles, musculaires, et certaines cellules glandulaires l'ont conduit à des constatations identiques, d'où la conclusion que cette canalisation intra-cellulaire porte le cachet d'une organisation phylogénétique très ancienne.

A ce point de vue on pourrait diviser les éléments cellulaires en deux catégories :

La première catégorie comprend des éléments dotés d'une haute dignité physiologique et conséquemment d'une organisation spéciale, en vertu de laquelle leur trophicité est assurée par la collaboration de cellules inférieures dans l'ordre hiérarchique. Si cette collaboration n'est pas indispensable à leur vie, elle n'en concourt pas moins à la manifestation de leurs propriétés physiologiques spéciales. Ces cellules ne sont pas des unités simples, mais bien des organismes complexes.

La deuxième catégorie comprend des cellules d'une dignité physiologique relativement inférieure. Bien que leur protoplasma puisse présenter éventuellement des canalicules, ces cellules ont une organisation qui ne place pas leur trophicité sous la dépendance d'autres éléments spéciaux. Telles sont les cellules interstitielles des organes nerveux centraux et des organes musculaires, certaines cellules interstitielles des glandes sexuelles, les cellules trachéales des insectes (2).

Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'intérêt qui s'attache aux

(1) Substance tigroïde, substance chromatique, éléments chromatophiles, termes synonymes.

(2) Holmgren : *Zur Kenntniss der Spinalganglienzellen von Lophius piscatorius. Anat. Hefte.* Vol. XXXVIII, 1899. — *Zur Kenntniss der Spinalganglienzellen des Kaninchens und des Frosches. Anatom. Anzeiger.* Bd. XVI, 1899. — *Noch weitere Mitteilungen über den Bau der nervenzellen verschiedener Tiere. Anat. Anzeiger.* Bd. XVII, nos 6 et 7. *Ibid.*, nos 11 et 12.

découvertes de Holmgren ; mais il faut attendre, avant de les accepter, le résultat des recherches de contrôle. Studnicka a constaté l'exactitude de ces observations, mais il les interprète différemment. Pour lui, ces canaux résultent vraisemblablement de la confluence des alvéoles protoplasmiques (1).

Bethe a retrouvé dans ses préparations des canalicules qui se dirigent vers la cellule nerveuse, mais il croit que ces canalicules ne font que traverser la membrane capsulaire pour se jeter, après s'être ramifiés, dans d'autres formations connectives ou traverser d'autres capsules. Il n'admet pas l'identité que Holmgren prétend exister entre ses canalicules et l'appareil réticulaire de Golgi dont il ignore la nature, tout en affirmant qu'il n'est pas constitué par des neurofibrilles. En raison de la continuité des canalicules à travers des tissus différents, il lui semble absolument démontré qu'il s'agit seulement de lacunes du protoplasma cellulaire, de vacuoles confluentes, comme le pensait Studnicka. La nature canaliculaire des formations de Holmgren ne peut être démontrée que si on réussit à les injecter (2).

Un récent travail de *Bochenek* sur le système nerveux des gastéropodes renferme cependant une confirmation partielle des idées de Holmgren. En employant la méthode d'Apathy (imprégnation successive au chlorure d'or), l'auteur a trouvé dans les ganglions œsophagiens de l'Helix des cellules géantes à côté d'autres cellules plus petites, et ces cellules géantes lui ont présenté les canaux décrits par Holmgren. « Nous voyons, dit-il, que de toute la surface de ces cellules, s'invaginent dans le corps cellulaire des fentes profondes. Dans ces fentes, on peut facilement trouver, sur des préparations peu décolorées, des fibres courtes, à ramifications multiples et anastomosées entre elles. Si nous poussons la décoloration plus loin, nous voyons que ces fibres ne sont rien d'autre que des prolongements provenant des cellules spéciales qui entourent de tous côtés la substance nerveuse et qui présentent manifestement le caractère des cellules conjonctivales.

« Mais non seulement des prolongements de ces cellules conjonctivales pénètrent de cette façon dans le corps cellulaire, nous pouvons même voir des cellules elles-mêmes s'enfoncer profondément dans le protoplasma de la cellule nerveuse et s'invaginer dans le

(1) Studnicka : *Anat. Anz.* Bd. XVI, nos 15 et 16.

(2) Bethe : *Einige Bemerkungen über die « intracellulären Kanälchen der Spinalganglienzellen ».* *Anat. Anz.* Bd. XVII, nos 16 et 17.

cylindre-axe. Nous voyons donc ainsi une cellule petite enfoncée dans une autre beaucoup plus grande, chose qui, à première vue, paraît bien étonnante. C'est par suite de l'invagination de ces cellules du tissu conjonctif à l'intérieur du corps protoplasmique de la cellule nerveuse que se sont formés les canaux que Holmgren a mis en évidence (1). »

Cependant, et contrairement à l'opinion de Holmgren, l'auteur croit avoir constaté que l'appareil canaliculaire est un organe stable de la cellule ; qu'il n'est pas soumis à des changements pendant les différents états fonctionnels. De plus, il déclare que ces canaux intra-cellulaires ne sont nullement comparables aux productions plus ou moins analogues décrites dans les cellules des vertébrés.

Ce travail est à rapprocher des considérations émises antérieurement par *Fragnito* « sur le développement de la cellule nerveuse et les canalicules de Holmgren ». L'auteur avait soutenu dans un travail précédent que la cellule nerveuse adulte est le résultat de la fusion de plusieurs neuroblastes, le principal d'entre eux devenant le noyau, les autres neuroblastes devenant le protoplasma qui entoure le noyau. Il considère la découverte des canalicules de Holmgren comme venant à l'appui de cette opinion, et envisage la formation de ce système de la manière suivante. Entre le neuroblaste primaire (noyau de la cellule nerveuse) et les neuroblastes secondaires (protoplasme) qui viennent l'entourer, persiste un espace vide bien évident. Comme il faut plusieurs neuroblastes secondaires pour entourer le noyau, on verra autant d'interstices entre eux, c'est-à-dire d'espaces canaliculaires, déboucher dans l'espace périnucléaire. Enfin un réseau de canalicules représente les interstices cellulaires dans plusieurs couches de neuroblastes. Les canalicules n'ont pas de paroi propre, au moins chez les oiseaux et les mammifères où leur réseau est beaucoup moins compliqué que celui décrit par Holmgren chez l'*Helix pomatia* (2).

II. — Évolution de la cellule nerveuse. — La cellule nerveuse obéit, comme tous les éléments anatomiques, à la loi générale d'évolution ; elle apparaît, s'accroît, décline et meurt. Cette évolution est placée sous la dépendance de deux facteurs : l'hérédité et la nutrition. En étudiant plus spécialement cette dernière influence dans la

(1) Bochenek : *Le Névraxe*. Vol. III, fasc. 1, p. 85, 1901.

(2) *Annali di nevrologia*. An. XVIII, fasc. 6, p. 433, 1900. — Analysé dans la *Revue neurologique*. 1901, p. 464.

cellule motrice, depuis le cinquième mois de la vie intra-utérine jusqu'à la vieillesse la plus avancée, Marinesco a constaté que les deux premiers éléments qui apparaissent dans toute cellule nerveuse, depuis ses premières origines, sont : 1° la charpente fibrillaire ; 2° une matière semi-fluide qui circule dans les mailles de cette charpente. A mesure que la cellule nerveuse s'accroît, il apparaît un troisième élément, l'élément chromatophile. Tout d'abord, il apparaît à la périphérie des granulations colorables, de forme et de grandeur différentes. Ces granulations se réunissent entre elles pour former à la fin des corps de formes géométriques, comme le feraient les particules cristallines d'un corps minéral. Après la naissance, les cellules nerveuses continuent progressivement leur croissance ; toutes leurs parties constituantes augmentent. Ainsi les éléments chromatophiles grossissent et deviennent plus denses ; les prolongements protoplasmiques et le cylindraxe augmentent de volume ; le noyau et le nucléole suivent à leur tour ce développement. Arrivée à l'apogée de sa croissance, la cellule nerveuse se maintient pendant un temps plus ou moins long suivant sa résistance individuelle et puis la phase de déclin commence à apparaître, aussi fatale dans ses manifestations que les autres phases de l'évolution. « Il est important cependant de remarquer que, malgré la sensibilité exquise de la cellule à l'égard des substances toxiques, elle présente une grande résistance, plus grande peut-être que n'importe quel autre élément de l'organisme. » D'après Marinesco, la raison de cette résistance se trouve probablement dans l'absence de phénomènes de multiplication de la cellule. Il n'a jamais pu la trouver en voie de division caryocinétique pendant la vie extra-utérine. Ce fait, rapproché de la non-régénérescence des centres nerveux à la suite de traumatismes ou d'autres facteurs nocifs ayant détruit une partie du système nerveux, est une preuve en faveur de la longévité de la cellule nerveuse. Aussi Bizzozero qualifie-t-il le tissu nerveux de tissu à éléments perpétuels. « Est-il nécessaire d'ajouter que c'est grâce à cette fixité des cellules nerveuses que la vie psychique est possible ? C'est cette propriété remarquable qui nous explique également la transmission héréditaire de certaines propriétés vitales de l'organisme. Si, en effet, les cellules nerveuses devaient sans cesse se trouver en voie de multiplication, il serait bien difficile de pouvoir expliquer la persistance remarquable de nos souvenirs, de la formation de nos idées, la transmission de l'immunité, etc. »

Les manifestations morphologiques de l'involution sont, d'une part, la réduction de volume des éléments chromatophiles et leur trans-

formation en fine poussière ; d'autre part, l'apparition de *granules de pigment* dont l'origine ne serait autre que la désintégration des éléments chromatophiles. Malheureusement la nature chimique de ce pigment n'est pas encore nettement définie. Cohnheim avait admis qu'il s'agit là d'une dégénérescence *sui generis* qui n'a rien à faire avec la dégénérescence graisseuse. Rosin et Lord rangent au contraire les granulations dans le groupe des substances graisseuses. Marinesco n'admet pas que la graisse les constitue d'une manière exclusive ; tout au plus y rentre-t-elle en très petite quantité ; elles présenteraient un certain nombre des réactions de la lécithine (1).

Avant d'aller plus loin, nous ferons remarquer que le pigment fait complètement défaut dans la cellule nerveuse au moment de la naissance. Tel est l'enseignement classique. Mais les opinions varient sur la signification de cette substance. Nous venons de voir Marinesco admettre que le pigment est un produit de désassimilation. Cajal avait exprimé déjà cette opinion. Plus récemment, *Mühlmann* soutient une thèse identique. Il nous apprend que dans le jeune âge, à partir de trois à quatre ans, des corps gras pigmentés apparaissent dans les cellules nerveuses. D'abord dispersés dans le protoplasma, ils l'envahissent de plus en plus et s'établissent déjà définitivement dans le second décennaire de la vie. Peu à peu le pigment s'accumule dans les cellules du système nerveux central, envahissant toujours une étendue considérable de protoplasma, un nombre plus considérable d'éléments cellulaires, de telle sorte que, chez le vieillard, la plupart des cellules en sont remplies à l'exception d'une petite bordure de leur protoplasma.

Grâce à la faculté éminemment compensatrice du protoplasma de la cellule nerveuse, le processus dégénératif qui s'observe à partir des premières années n'exerce aucune influence nuisible sur les fonctions de l'organisme. La portion protoplasmique demeurée intacte arrive, par son activité compensatrice, à neutraliser l'effet pathologique de la métamorphose graisseuse. Mais à mesure que les petits grains pigmentés augmentent dans la cellule, à mesure que le nombre des cellules atteintes devient plus considérable, la masse du protoplasma actif diminue en même temps que son travail compensateur, si bien que, finalement, le côté pathologique prend le dessus. On remarque alors dans le fonctionnement de l'organisme des défectuosités qui

(1) Marinesco : *L'Évolution et l'Involution de la cellule nerveuse. Revue scientifique*, 1900, n° 6, p. 161.

caractérisent le grand âge ; et lorsque la lésion attaque les centres importants de la vie, la moelle allongée, la vie prend fin (1).

III. — Amiboïsme nerveux. — La question, si intéressante pour la psychologie, de l'amiboïsme nerveux ne nous paraît pas encore définitivement résolue. En effet, les modifications subies, dans certaines conditions expérimentales, par les épines des dendrites ou par les dendrites elles-mêmes sont susceptibles de diverses interprétations, et, dans un récent travail, *Geier* est amené à les considérer comme l'expression de troubles nutritifs.

Après avoir établi que dans l'écorce cérébrale il existe des cellules nerveuses dont tous les prolongements protoplasmiques, à l'état normal, sont privés d'appendices collatéraux et qui, sur toute leur longueur, présentent de petits épaississements, il déclare que l'état moniliforme ne peut pas être regardé comme l'expression de la plasticité des dendrites ; l'état moniliforme est l'expression d'un état morbide de la cellule ou de son épuisement (2).

IV. — Voies conductrices des centres nerveux. — Nous avons à signaler quelques acquisitions dans le domaine de l'anatomie des centres nerveux, notamment en ce qui concerne le trajet des fibres, qui, ayant leur origine dans la substance grise de la moelle, constituent ce qu'on appelle ses fibres endogènes.

Dans ce groupe de fibres sont compris le faisceau fondamental du cordon antéro-latéral, le faisceau fondamental du cordon postérieur, le faisceau cérébelleux, le faisceau de Gowers. Dans la dernière édition de son *Anatomie*, Van Gehuchten déclarait que la place occupée par les cellules d'origine du faisceau de Gowers n'était pas encore nettement établie (3). D'après *Labouschine*, le faisceau de Gowers serait constitué par deux catégories de fibres : les premières, venant de la substance grise de la corne postérieure du même coté ; les secondes venant de la substance grise de la corne postérieure du

(1) Muhlmann : *Weitere Untersuchungen über die Veranderungen der Nervenzellen in verschiedenen Alter. Archiv. für microscopische Anatomie*. 1901, p. 231.

(2) Geier T : *Contribution à l'étude de l'état moniliforme des dendrites corticales. Le Névraxe*, 1901. T. II. fasc. 2, p. 217.

P. Van Durme : *Etude des différents états fonctionnels de la cellule nerveuse corticale au moyen de la méthode de Nissl. Ibid.*

J. Soury : *La Doctrine de l'amœboïsme nerveux. Revue critique* dans la *Presse médicale*. 1901, n° 47, p. 273.

(3) Van Gehuchten : *Op. cit.*, p. 423.

côté opposé. Le même auteur confirme l'opinion de Marie, d'après laquelle les fibres situées le long de la scissure médiane antérieure (zone sulco-marginale) appartiendraient au système des fibres commissurales longitudinales (1).

Quant aux fibres endogènes du cordon postérieur, on sait que sur toute la longueur de la moelle elles forment un petit faisceau compact situé au sommet du cordon postérieur, et qu'en dehors de ce groupement, il en existe d'éparpillées dans le reste du cordon. La majeure partie de ces fibres constitue des voies commissurales courtes ; mais il faudrait admettre en outre, d'après *Adam Bochenek*, l'existence de fibres longues s'étendant depuis la moelle lombo-sacrée jusque dans la moelle allongée où elles finissent dans le noyau du cordon de Goll. Ces fibres prennent leur origine dans les cellules de la corne grise postérieure du même côté. Il faudrait donc admettre dans les cordons postérieurs une voie ascendante longue, indépendante des fibres radiculaires. C'est là une confirmation des résultats obtenus antérieurement par Singer et Munzer, Munzer et Wiener, Sarbo et Rothmann, résultats que les auteurs classiques passaient sous silence par la raison, sans doute, qu'ils ne les considéraient pas comme suffisamment établis (2).

Un intérêt considérable s'attache encore au rapport de V. Gehuchten « sur les voies ascendantes du cordon latéral de la moelle épinière et leurs rapports avec le faisceau rubro-spinal (3) ». Les voies ascendantes longues du cordon latéral sont représentées par le faisceau cérébelleux direct et le faisceau de Gowers. D'après V. Gehuchten, chez le chien et le lapin, les fibres de ces deux faisceaux ont presque la même destinée ; elles se terminent toutes ou presque toutes dans l'écorce grise du vermis, en majeure partie dans la moitié correspondante, en petite partie dans la moitié opposée. Les fibres du faisceau de Gowers s'épanouissent principalement autour du noyau du toit, dans la partie antérieure du lobe médian ; tandis que les fibres du faisceau de Flechsig se terminent dans l'écorce grise de la partie médiane et postérieure. Mais, tandis que les fibres du faisceau cérébelleux se rendent à destination par le chemin le plus

(1) Labouschine : *Contribution à l'étude des fibres endogènes du cordon antéro-latéral de la moelle cervicale. Le Névraxe*, t. III, fasc. 2, p. 123, 1901.

(2) Adam Bochenek : *Dégénérescence des fibres endogènes ascendantes de la moelle après ligature de l'aorte abdominale. Le Névraxe*, t. III, f. 2, p. 221, 1901.

(3) Rapport présenté au XIIIe Congrès international de médecine, tenu à Paris, août 1901. *Le Névraxe*, t. III, f. 2, p. 139, 1901.

direct, le pédoncule cérébelleux inférieur, les fibres du faisceau de Gowers prennent un chemin beaucoup plus compliqué. De plus, un petit nombre de fibres de ce faisceau ne gagne pas le cervelet, mais se joint aux fibres de la voie acoustique centrale pour pénétrer avec elles dans la partie distale du tubercule quadrijumeau inférieur.

La même disposition des voies ascendantes du cordon latéral se retrouve dans le système nerveux de l'homme ; mais dans ce dernier cas il faudrait admettre, d'après les recherches d'un grand nombre d'anatomistes, que, contrairement à ce qui se passe chez le lapin et le chien, un certain nombre de fibres du faisceau de Gowers dépasse les tubercules quadrijumeaux pour se terminer dans la couche optique.

En rapport avec ces fibres ascendantes du faisceau de Gowers, se trouvent des voies descendantes reliant, d'une façon croisée, le noyau rouge du mésocéphale à la substance grise de la moelle épinière du côté opposé : c'est le faisceau rubro-spinal. Ce faisceau diminue de volume de haut en bas et peut être suivi jusque vers la partie inférieure de la moelle sacrée. Les éléments constituants contractent, avec les fibres spino-cérébelleuses précédemment décrites, les relations topographiques les plus intimes, et c'est l'ensemble de ces deux catégories de fibres, ascendantes et descendantes, qui correspond sans aucun doute au groupement complexe et diversement interprété que l'on appelait le faisceau de Monakow.

V. — Physiologie et pathologie du tonus musculaire, des réflexes et de la contracture. — Tel est le titre du rapport présenté par J. Crocq (de Bruxelles) au dernier Congrès des aliénistes et neurologistes de France sur une des questions qui, dans l'état actuel de la science, embarrassent le plus les neurologistes (1).

« Il y a une vingtaine d'années, dit l'auteur, on croyait avoir résolu ce problème : les expériences physiologiques avaient démontré que, chez la grenouille, la décapitation ne provoque pas d'altération du tonus musculaire et exagère les réflexes sous-jacents. Chez les animaux à sang chaud on avait remarqué également l'exagération des réflexes au-dessous de la section de la moelle. On savait, de plus, que les lésions de continuité des racines antérieures et postérieures donnent lieu à l'abolition du tonus musculaire et des réflexes dans les parties du corps correspondant aux nerfs sectionnés.

1. Rapport présenté au Congrès des aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française. Session de Limoges, 1-7 août 1901. Dans le journal de *Neurologie*, 1901, nos 16 et 17, p. 301-539.

« En ce qui concerne la contracture, on admettait, avec Charcot et Brissaud, qu'elle résulte d'une exagération du tonus musculaire sous l'influence de la sclérose pyramidale.

« Ces faits, qui semblaient irréfutables, permirent de concevoir, de la manière la plus simple, le mécanisme du tonus ainsi que celui des réflexes. Aux yeux des savants de cette époque, ce mécanisme se réduisait à l'arc réflexe élémentaire, constitué par un nerf centripète, un centre médullaire et un nerf centrifuge.

« Malgré les résultats obtenus, depuis longtemps, par Rosenthal et Mendelssohn, la solution du problème semblait définitivement trouvée, lorsque Bastian, Jackson et, après eux, un grand nombre d'auteurs dont nous reparlerons, affirmèrent que, chez l'homme, contrairement à ce qui se passe chez les animaux, les lésions transversales complètes de la moelle, loin de donner lieu à l'exagération des réflexes sous-jacents à la lésion et à la conservation du tonus musculaire, provoquent l'atonie complète et l'abolition totale des réflexes tendineux et cutanés.

« On s'aperçut alors que la théorie médullaire des réflexes était insuffisante à expliquer les phénomènes cliniques observés chez l'homme ; on vit que tout était à refaire, et un grand nombre de savants s'efforcèrent de rechercher expérimentalement et anatomo-cliniquement le mécanisme du tonus, des réflexes et de la contracture chez les animaux et chez l'homme. »

Ainsi s'édifièrent successivement de nombreuses théories, très différentes, parfois très complexes, souvent inspirées par l'imagination plutôt que par l'examen rigoureux des faits.

Toutes, cependant, ont une tendance commune, celle de faire intervenir, dans le mécanisme du tonus et des réflexes, autrefois considérés comme d'origine médullaire, l'action des centres encéphaliques.

La mise à l'ordre du jour du Congrès de cette importante question était donc amplement justifiée, et si le travail de J. Crocq n'a pas la prétention d'apporter la solution définitive d'un problème aussi complexe, du moins a-t-il le mérite de la préparer en établissant dès maintenant un certain nombre de propositions fondamentales, logiquement déduites de faits enregistrés avec méthode et dont un certain nombre sont personnels à l'auteur. Nous reproduisons un certain nombre de conclusions de ce mémoire, particulièrement celles qui concernent le mécanisme du tonus et des actes réflexes.

1. — *Mécanisme du tonus musculaire.* — Le tonus musculaire résulte de deux facteurs : l'un, inhérent au tissu musculaire, est l'élasticité ;

l'autre, le plus important, est constitué par l'excitation permanente qui provient des centres nerveux. Les principaux faits qui démontrent l'existence et le sens de cette intervention sont les suivants :

a) La section des racines postérieures donne lieu à l'abolition du tonus musculaire.

b) La section de la moelle, à la région cervicale, *chez la grenouille,* ne diminue pas le tonus musculaire.

c) La section ou la ligature de la moelle cervicale ou dorsale supérieure, *chez le chien et chez le lapin,* diminue le tonus des muscles volontaires et exagère le tonus des sphincters.

d) La section ou la ligature de la moelle cervicale ou dorsale supérieure, *chez le singe,* diminue considérablement le tonus des muscles volontaires et exagère le tonus des sphincters.

e) *Chez l'homme,* les lésions transversales *complètes* de la moelle, à la région cervicale ou dorsale supérieure, provoquent l'abolition permanente et complète du tonus des muscles volontaires et l'exagération de la tonicité sphinctérienne.

f) Les lésions destructives des lobes cérébraux donnent des résultats différents suivant les animaux sur lesquels on opère.

L'examen attentif des faits expérimentaux et anatomo-cliniques prouve que les voies de la tonicité musculaire diffèrent en ce qui concerne les muscles volontaires et les muscles sphinctériens.

a) *Chez la grenouille,* la tonicité musculaire, tant volontaire que sphinctérienne, est réduite à l'action réflexe élémentaire ; elle est purement médullaire et se produit par les voies courtes. — A mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, on voit le tonus des muscles volontaires parcourir des voies de plus en plus longues.

b) *Chez le lapin et chez le chien,* le tonus des muscles volontaires se maintient presque exclusivement par les voies longues ; le centre principal de ce tonus peut être localisé dans le mésocéphale. On peut admettre cependant que la moelle et l'écorce cérébrale interviennent également dans une certaine mesure.

Il semble donc que, d'un côté, les voies courtes ont perdu, chez ces animaux, une partie notable des attributions qu'elles possèdent chez les vertébrés inférieurs, et que, d'autre part, l'écorce cérébrale commence déjà à intervenir.

Le tonus sphinctérien se produit, au contraire, exclusivement par les voies courtes, mais le fonctionnement normal des sphincters est déjà régularisé par une influence corticale.

c) *Chez le singe,* l'importance des voies longues, dans la production du tonus des muscles volontaires, est plus grande encore ; les centres de ce

tonus se trouvent à la fois dans les ganglions basilaires et dans l'écorce cérébrale. — Le rôle des voies courtes est peu important, tandis que celui de l'écorce cérébrale est très notable. — Le tonus sphinctérien se produit, comme chez le chien, exclusivement par les voies courtes, et le fonctionnement normal des sphincters est régularisé par l'influence corticale.

d. Chez l'homme, les voies longues sont seules chargées de transmettre les courants toniques des muscles volontaires ; le centre de ce tonus est exclusivement cortical. — Le rôle des voies courtes semble nul.

Le tonus sphinctérien se produit, comme chez tous les animaux, exclusivement par les voies courtes, mais l'influence corticale sur le fonctionnement normal des sphincters est beaucoup plus marquée.

e. Chez le nouveau-né, le faisceau pyramidal, bien qu'existant *anatomiquement*, est encore absent *fonctionnellement* ; le tonus musculaire se produit, comme chez les vertébrés inférieurs, par les voies courtes.

A mesure que les fibres pyramidales acquièrent leurs fonctions, elles s'entourent de myéline, et les centres moteurs médullaires qui, jusque-là, obéissaient aux excitations directes des racines postérieures, s'habituent de plus en plus à fonctionner sous l'influence des excitations cérébrales ; les voies courtes qui, primitivement, constituaient le trajet normal des influx nerveux, perdent progressivement l'habitude de transmettre les incitations, tandis que les voies longues se développent parallèlement et deviennent les voies normales des courants tonigènes.

2. — *Mécanisme des actes réflexes.* — En l'absence de toute théorie satisfaisante sur le mécanisme de ces actes, il faut, comme pour le tonus, se baser sur un certain nombre de faits acquis. Ces faits sont les suivants :

a) La section des racines postérieures provoque l'abolition de tous les réflexes.

b. La section de la moelle à la région cervicale, *chez la grenouille*, donne lieu à l'exagération des réflexes sous-jacents à la lésion.

c. La section ou la ligature de la moelle cervicale ou dorsale supérieure, *chez le lapin et chez le chien*, donne lieu à l'exagération immédiate des réflexes tendineux et à l'abolition temporaire des réflexes cutanés.

d. La section ou la ligature de la moelle cervicale ou dorsale supérieure, *chez le singe*, donne lieu à une abolition plus ou moins prolongée des réflexes tendineux et cutanés.

e. *Chez l'homme*, la section complète de la moelle, à la région cervicale ou dorsale supérieure, provoque l'abolition permanente et complète des réflexes tendineux et cutanés.

f. Les lésions destructives de l'écorce cérébrale donnent lieu, chez tous les animaux, à une exagération plus ou moins marquée des réflexes ten-

dineux et, chez quelques-uns d'entre eux, à un affaiblissement des réflexes cutanés.

(g) Les lésions destructives étendues du cervelet entraînent l'exagération des réflexes tendineux.

L'examen des faits expérimentaux et anatomo-cliniques prouve que les voies des réflexes diffèrent, suivant la complexité de l'organisme chez lequel on les examine et suivant la nature de l'excitation.

a) *Chez la grenouille*, les réflexes sont réduits à l'action réflexe élémentaire ; ils se produisent par les voies courtes ; leurs centres sont purement médullaires et sont inhibés par les centres supérieurs.

A mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, on voit les réflexes parcourir des voies de plus en plus longues.

b) *Chez le lapin et chez le chien*, les réflexes tendineux se font encore par les voies courtes ; leurs centres sont médullaires et soumis à l'action inhibitrice du cerveau et du cervelet.

Les réflexes cutanés parcourent normalement les voies longues ; leur centre principal est mésocéphalique ; l'écorce cérébrale semble déjà intervenir, pour une certaine part, dans leur production.

Certains réflexes défensifs se produisent par les voies courtes (piqûre profonde).

Comme pour le tonus musculaire, il semble que, d'une part, les voies courtes ont perdu, chez ces animaux, une partie des attributions qu'elles possèdent chez les vertébrés inférieurs et que, d'autre part, l'écorce cérébrale commence déjà à intervenir.

c) *Chez le singe*, l'importance des voies longues, dans la production des réflexes tendineux et cutanés, est plus grande encore ; les centres des réflexes tendineux sont basilaires et soumis à l'action inhibitrice du cerveau et du cervelet ; ceux des réflexes cutanés sont à la fois basilaires et corticaux.

Certains réflexes défensifs continuent cependant à parcourir les voies courtes (piqûre profonde, eau chaude ou froide, manipulations prolongées).

d) *Chez l'homme*, les voies longues sont seules chargées de produire les réflexes tendineux et cutanés ; les centres des réflexes tendineux sont basilaires et soumis à l'action inhibitrice du cerveau et du cervelet ; ceux des réflexes cutanés sont corticaux.

Ici encore, certains réflexes défensifs continuent à parcourir les voies courtes (piqûre, eau chaude ou froide).

e) *Chez le nouveau-né*, les réflexes tendineux et cutanés sont forts ; ils se produisent, comme chez les vertébrés inférieurs, par les voies courtes.

A mesure que les fibres pyramidales se développent *fonctionnellement*, les centres médullaires qui, jusque-là, obéissaient aux excitations directes des racines postérieures, s'habituent de plus en plus à fonctionner sous

l'influence des excitations cérébrales ; les voies courtes qui, primitivement, constituaient le trajet normal des influx nerveux, perdent progressivement l'habitude de transmettre les incitations, tandis que les voies longues se développent parallèlement et deviennent les voies normales des courants réflexes.

Les voies courtes ne servent plus alors qu'à la transmission des réflexes défensifs très rapides, produits par des excitations violentes.

Il semble logique d'admettre que, d'une manière générale, les impressions faibles traversent, de préférence, les voies longues, tandis que les impressions fortes ont une tendance à passer par les voies courtes.

Dans la série animale, les troubles des réflexes consécutifs aux traumatismes cérébraux et médullaires supérieurs sont directement proportionnels au volume du faisceau pyramidal.

Nous ne poursuivrons pas davantage l'examen de ce rapport qui demande à être lu et médité dans son entier. Il nous enseigne, en résumé, que les centres médullaires perdent de leur importance tonique et réflexe à mesure que les centres encéphaliques se développent davantage ; et que plus les voies longues acquièrent d'importance, plus les centres réflexes s'élèvent vers la corticalité. « Localisés chez les vertébrés inférieurs, aux parties les plus basses de la moelle, ces centres remontent ensuite jusqu'à la région mésencéphalique puis jusqu'au cortex, suivant le développement plus ou moins grand de l'organisme considéré.

« C'est ainsi que, chez l'homme, nous localisons le centre du tonus musculaire et des réflexes cutanés dans l'écorce cérébrale, tandis que nous plaçons celui des réflexes tendineux dans les ganglions basilaires, et que nous ne conservons, dans la moelle, que les centres sphinctériens et ceux qui président à certaines réactions défensives très rapides. » (*Loc. cit.*, p. 303.)

Ces vues générales, dont il est inutile de faire ressortir la haute portée philosophique, n'ont pas été ébranlées, à notre avis, par la discussion dont elles ont été l'objet (1).

VI. — Fonctions réflexes du grand sympathique. — Le rapport de J. Crocq ne comprend que la seule étude des réflexes appartenant à la vie de relation ; il laisse entièrement de côté les réflexes appartenant en propre au système du grand sympathique. Or, il faut savoir que ces réflexes existent, indépendants dans une certaine mesure du

1 Voir pour la discussion du Rapport de J. Crocq : *Revue neurologique*, 1901, n° 16, pp. 806 et seq.

myélencéphale, et démontrant l'autonomie, purement relative, il est vrai, mais cependant réelle, des ganglions périphériques.

Depuis la célèbre expérience de Cl. Bernard montrant que le *ganglion sous-maxillaire* isolé peut encore provoquer la salivation sous l'influence des excitants gustatifs (1), la physiologie s'est enrichie de plusieurs exemples de ce genre. Sokovnin a fait voir que le *ganglion mésentérique inférieur,* privé de ses racines, provoque encore la contraction de la vessie par l'excitation du bout central d'un des nerfs hypogastriques qui en émanent et la réflexion de l'excitation par l'hypogastrique opposé (2). Les expériences de François-Franck l'ont également conduit à considérer le *ganglion ophtalmique* comme pouvant jouer un rôle réflexe dans la dilatation pupillaire (3). Le même auteur a démontré que le *ganglion thoracique supérieur,* séparé de la moelle par section du nerf vertébral, des rameaux communicants dorsaux supérieurs et du cordon thoracique, détermine encore par l'excitation du bout central d'une de ses branches efférentes l'accélération du cœur, la constriction des vaisseaux de l'oreille, de la glande sous-maxillaire et de la muqueuse nasale (4). Et l'on pourrait augmenter ces citations. Néanmoins nous devons reconnaître que la notion du pouvoir réflexe des ganglions du sympathique n'est pas encore universellement admise, par la raison que les expériences précitées sont, à la rigueur, passibles d'une autre interprétation proposée par Langley. Pour ce physiologiste, les réactions ganglionnaires n'auraient des réflexes vrais que l'apparence, elles ne mériteraient que le nom de pseudo-réflexes. Elles ne seraient pas dues à l'excitation de fibres sensitives, mais à l'excitation de fibres motrices ayant leur origine dans le névraxe et ne faisant que traverser les ganglions pour se porter à la périphérie. Dans leur traversée ganglionnaire, ces fibres abandonnent des collatérales qui se mettent en rapport avec les cellules du ganglion. Or, il faut se rappeler que toute excitation, faite en un point d'un nerf quelconque, le parcourt dans toute sa longueur aussi bien dans le sens centripède que dans le sens centrifuge. Si donc on agit sur la fibre motrice en un point de son trajet infra-ganglionnaire, l'excitation pourra remonter jusqu'aux collatérales ganglionnaires qui la déverseront sur d'autres neurones (5). Si cette théorie générale se confirmait, tous les réflexes

(1) *Journal de Physiologie*, 1862, p. 400.
(2) *Archives de Pflüger*, 1874, t. VIII, p. 600.
(3) *Dict. Encycl.*, article *Grand Sympathique.*
(4) *Archives de Physiologie*, 1894, p. 717.
(5) Langley : *Text Book of Physiology*, edited by Schafer, t. II, p. 680.

ganglionnaires n'auraient plus qu'un intérêt de curiosité expérimentale, puisqu'on ne voit pas comment le mécanisme invoqué interviendrait dans le fonctionnement normal de l'organisme.

Dans ses recherches sur l'*innervation sécrétoire du pancréas*, Wertheimer (de Lille) s'est attaché à réfuter cette hypothèse ; ses expériences, conduites avec une rigueur expérimentale des plus remarquables, paraissent absolument démonstratives et trancher définitivement la question. En effet, la sécrétion pancréatique, provoquée par l'injection de substances acides dans le duodénum, persiste après la section des plexus solaire et mésentérique supérieur (les seuls qui d'après les données anatomiques fournissent des filets à la glande jointe à celle des sympathiques et des vagues, voire même à la destruction complète de la moelle depuis la 7e ou 8e dorsale jusqu'à sa terminaison inférieure.

« Il faut donc qu'il existe des centres sécrétoires, soit dans le duodénum, soit dans le pancréas lui-même. Il est vraisemblable que c'est dans l'intimité de son propre tissu que cet organe trouve les éléments nécessaires à la manifestation de son activité réflexe et que les ganglions si nombreux d'ailleurs qui y sont disséminés font partie constituante d'un arc diastaltique dont ils occupent le centre. Il faut supposer que des fibres sensitives venues de la muqueuse intestinale vont se mettre en rapport dans l'épaisseur de la glande avec des cellules sympathiques dont les prolongements ou axones représentent au point de vue fonctionnel des fibres sécrétoires et sans doute aussi vaso-motrices. »

Ces centres intra-glandulaires ne sont pourtant pas les seuls préposés à la sécrétion, car dans un autre groupe d'expériences portant sur le jejunum isolé du duodénum par section ou par ligature, on voit l'activité pancréatique éveillée par des excitations qui passent nécessairement par les ganglions cœliaques et mésentériques. De là cette dernière conclusion qu'il existe entre le pancréas et l'intestin deux arcs réflexes, l'un direct, allant du duodénum à la glande, l'autre indirect, reliant le jejunum à cette dernière par l'intermédiaire des ganglions centraux du sympathique abdominal (ff).

Dr E. BALTUS.

(1) Wertheimer et Lepage : *Sur les fonctions réflexes des ganglions abdominaux du sympathique dans l'innervation sécrétoire du pancréas. Journal de physiologie et de pathologie générale*, 1901, n° 3, p. 335 ; *Ibid.*, p. 363 ; et n° 5, p. 689 et p. 708.

BULLETIN DES FAITS MYSTIQUES

I

Il est assez curieux de voir, à l'heure présente, les choses de la vie spirituelle susciter de notables travaux parmi les indifférents comme parmi les croyants. La *Revue philosophique* insère deux articles de M. Recéjac sur *la Philosophie de la grâce* (août et septembre 1901); le n° 5 du *Bulletin de l'Institut psychologique international* donne le texte d'une conférence de M. Pierre Janet sous ce titre : *Une extatique*. Il y a quelques mois, la librairie Alcan éditait l'étude de M. Murisier sur les *Maladies du sentiment religieux*, et M. Pierre Janet a étudié les *Scrupules*. Quelle que soit l'inégale valeur de ces travaux, ils témoignent tout au moins du réel intérêt porté à la vie intérieure et à l'étude des événements psychologiques qui la constituent.

Aussi nous croyons que le volume du P. Poulain sur les phénomènes de la Vie mystique vient bien à son heure (1). On y trouvera des renseignements précis et des discussions intéressantes sur certains états d'âme, plus particulièrement appelés « surnaturels » et « mystiques », parce que leur origine et leur nature, selon la doctrine catholique, échappe totalement à l'effort humain, et qu'ils sont donc plus manifestement des dons divins. « L'oraison ordinaire, dit l'auteur, peut être comparée à l'atmosphère qui entoure notre globe. Les oiseaux s'y meuvent à leur gré. Grâce à son secours, ils peuvent s'éloigner de la terre ; et ils montent d'autant plus haut que leurs coups d'aile sont plus vigoureux. Mais cette atmosphère a des limites. Au delà se trouvent les espaces immenses qui s'étendent jusqu'aux étoiles et les dépassent. Cette région est la figure de l'état mystique

(1) R. P. Aug. Poulain, de la Compagnie de Jésus : *Des Grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Paris, Retaux, 1901, 1 vol. in-12, xi-413 pages. — Cf. la communication sur la *Psychologie des Mystiques* au Congrès de Psychologie en août 1900.

et du vide divin. Les oiseaux ont beau faire, ils ne peuvent y pénétrer, *même en redoublant d'efforts*. L'aigle est aussi impuissant que les autres. Dieu seul peut les y porter ; et alors ils sont passifs dans sa main ; ils n'ont plus besoin de battre des ailes. »

Voici plusieurs points que l'auteur s'est appliqué à mettre en lumière, et qui dominent toute sa critique : 1° Il y a une distinction précise entre la voie ordinaire et la voie mystique, dans la vie spirituelle ; elle ne consiste pas seulement dans une différence d'intensité, un accroissement des lumières ordinaires, et de l'amour, — mais d'espèce (p. 62). « Dans l'oraison ordinaire, on n'a qu'une connaissance abstraite de la présence de Dieu ; dans l'union mystique, on en a une connaissance expérimentale (p. 55). » — « Ce qui constitue... le fond commun de *tous* les degrés de l'union mystique, c'est que la sensation spirituelle par laquelle Dieu fait sentir sa présence est une sensation d'*imbibition*, de *fusion*, d'*immersion*. On peut la désigner en disant que c'est un *toucher intérieur* (p. 78). »

2° Une fois entré dans le domaine proprement et strictement mystique, il y a aussi une différence, non seulement de nature mais d'appréciation pratique à formuler, entre la contemplation mystique et les révélations (ou visions des créatures).

L'union mystique, qui nous fait posséder Dieu, est chose de soi excellente, et que l'on peut légitimement désirer et demander (p. 338) à de certaines conditions qui sauvegardent la résignation joyeuse de l'âme, et l'humilité, et écartent les dangers d'illusions.

Tout au contraire, les révélations et les visions, dont le terme n'est point directement l'union divine, sont plus spécialement sujettes à l'illusion. Et une grande défiance est ici plus que jamais nécessaire, c'est la doctrine unanime.

3° L'auteur a bien fait ressortir l'unité des états de contemplation mystique, d'un ordre de grâces particulières, mais qui a, comme l'ordre des grâces ordinaires, ses lois de providence.

Ces états d'oraison, en certaines classifications, apparaissent comme des êtres totalement différents, tels un chêne, un olivier, un peuplier. Non, c'est un même arbre qui évolue. Il étend secrètement ses racines dans la première nuit de l'âme ; puis il sort de terre dans l'oraison de quiétude, grandit, s'épanouit et fleurit. Le fond commun de ces états mystiques est constitué par les douze éléments par où l'on s'efforce de les caractériser (p. 99). Les différences viennent du degré de perfection de ces éléments.

C'est précisément un des aspects originaux de cet ouvrage de s'appliquer, au lieu de se perdre dans la multiplicité des détails, à

simplifier la classification des divers phénomènes de la vie mystique. Les grandes étapes de l'union mystique sont ainsi ramenées, d'après sainte Thérèse, à quatre : quiétude, union, extase, mariage spirituel. Ou plus simplement encore (p. 44) : « Les trois premiers degrés ne sont, comme fond, qu'une même grâce, qu'on peut appeler union *non transformante*. Ils en constituent respectivement l'état *faible*, l'état *moyen*, l'état *intense*. Dans la quiétude, l'âme est un vase qui n'est qu'à moitié rempli par la liqueur divine ; parfois même il n'en renferme que quelques gouttes. Dans l'union pleine, il est *plein* jusqu'au bord. »

Quant au mariage spirituel, il diffère absolument des états qui le précèdent. C'est l'union *transformante* ou *déifiante*, union consommée avec Dieu. « L'âme a presque continuellement, et même au milieu des occupations extérieures, une *vue intellectuelle* de *la Sainte Trinité*. » — « Elle a conscience que dans ses actes surnaturels d'intelligence, d'amour, de volonté, elle *participe à la vie divine*, aux actes analogues qui sont en Dieu. »

Le P. Poulain nous avertit d'ailleurs ici qu'il n'a connu personne ayant reçu cette grâce, ou du moins ayant pu le lui prouver clairement.

Chemin faisant, l'auteur expose et discute la terminologie des différentes époques ou écoles, ce qui permet de comprendre des écrivains qui semblent parler des langues très différentes. On voit que le fond de leur pensée est le même. C'est donc ici tout à la fois un lexique, une grammaire, un manuel de cette science assez difficile et assez complexe, pour ceux qui s'y aventurent sans guide et sans initiateur.

Toutefois, disons qu'on est tout d'abord rebuté par le multiple appareil d'alinéas, de numéros, de caractères gras, qui hérissent et zèbrent les pages. Tout cet appareil, soi-disant mathématique, qui prétend à plus de clarté et de rigueur, pourra paraître singulièrement encombrant ; et l'on se prend à douter si ce morcellement indéfini de la pensée ne nuit point à sa limpidité, si ce n'est point là bien plutôt manque d'art dans la composition qu'une contexture scientifique d'un tout bien lié.

Ces citations rejetées en appendice après chaque chapitre ne seraient-elles point mieux à leur place fondues dans le texte, pour appuyer chacune des assertions ?

L'enchaînement des idées, des descriptions et des discussions ne se suffit-il pas à lui-même ? Je n'affirmerai point qu'il n'y a pas de superflu dans ce luxe de poteaux indicateurs, destinés à guider et

soutenir l'attention : mais l'exposé de l'auteur est vraiment si lucide, et d'une expression si personnelle, qu'on lui passe ces procédés de géomètre.

II

Sans insister outre mesure sur ces détails, peut-être serait-il plus opportun de montrer aux lecteurs d'une *Revue de Philosophie* que ce livre leur est présenté à juste titre, et que c'est bien du point de vue philosophique que nous l'examinons.

En fait, le P. Poulain exclut de son livre les questions purement théologiques, par où l'on tâche « à systématiser les faits mystiques, en les rattachant à l'étude de la grâce, des facultés de l'homme, des dons du Saint-Esprit, etc. » (*Préf.* VI.) Et s'il y touche en passant (p. 243), il s'en excuse presque, « son explication n'intéressant sans doute qu'un petit nombre de lecteurs » ; ou bien il écarte définitivement par un renvoi poli des discussions, mieux en place en d'autres ouvrages. « Nous manquons sur ce point d'expériences certaines (p. 245). »

Le présent ouvrage se tient donc très près, et le plus près possible, du terrain solide des « faits mystiques ». On peut se proposer de décrire ces faits, d'après l'observation personnelle ou d'après celle des autres ; ou de les interpréter, d'après les données déjà connues par ailleurs ; ou de guider, dans la pratique, les âmes qui en sont le théâtre. Le P. Poulain nous dit que ce dernier but est le sien. « J'écris avant tout pour les âmes qui commencent à recevoir les grâces mystiques et ne savent comment se débrouiller dans ce monde nouveau ; par là même aussi, je m'adresse aux âmes qui s'en rapprochent et sont entrées dans les états voisins. » Est-ce là pure modestie ? Est-ce là une illusion, car ces âmes débutantes s'en remettront plus sagement à la conduite d'un guide prudent ? Est-ce là simple précaution oratoire, pour éluder les critiques d'un certain public ? Un peu tout cela peut-être.

J'oserais presque affirmer que l'auteur ne nous marque pas bien la portée de son livre, et il pourra sembler qu'il convient à un public tout autre. Ce n'est pas un simple directoire pratique, et même cet aspect de la question n'y domine pas (1). A mon humble avis, son principal mérite est la critique des textes et de la langue mystique ;

1. V. g. c. XVI, p. 203-205, n° 1-13 ; direction, n° 33 ; six lignes sur les règles de conduite.

textes pris aux bonnes sources, et que les enquêtes personnelles de l'auteur ont servi à éclairer.

Or, c'est là un travail éminemment scientifique. M. Théodule Ribot (1), tout le premier, enseigne que la lecture des mystiques en apprend bien plus sur les états mystiques que tous les ouvrages médicaux. Et il n'hésite pas à reconnaître aux écrits de sainte Thérèse toute la valeur d'une observation psychologique bien faite (2). Mais cette lecture directe et ce contact immédiat supposent que l'on pénètre la pensée de celui qui s'analyse. Les études du P. Poulain y aident singulièrement. Qu'on relise par exemple les pages qu'il consacre aux fameuses *Nuits* de l'âme à la suite de saint Jean de la Croix, et qu'on dise si le texte de la « nuit obscure » ne s'illumine pas.

C'est donc là un précieux outil pour tout chercheur consciencieux, croyant ou non. Le livre n'épuise pas toute la question mystique, — même chez les catholiques où il se borne, — mais il est un point de départ utile, et que désormais plusieurs jugeront nécessaire.

C'est une contribution aux études de psychologie pour tous ceux qui veulent étudier les faits les décrire et les interpréter, — en partie du moins, dans leurs causes naturelles, — indépendamment de la cause surnaturelle, et ici très principale.

III

Car on peut étudier les faits mystiques, du dehors, et j'entends par là limiter son interprétation et sa discussion, sans recourir aux données théologiques, *pourvu qu'on ne les exclue pas*, sans manquer au respect dû à la vérité plénière. Pour un indifférent, cela ne fait pas doute ; les catholiques doivent aussi le reconnaître et l'entendre.

Nous souscrivons volontiers à l'Introduction de M. Murisier (p. 5). « Pourquoi serait-ce rabaisser une noble manifestation psychique, qu'essayer de la rendre en une certaine mesure intelligible ?... Le devoir, une fois connu dans sa genèse, n'en sera ni moins respectable ni moins obligatoire. La connaissance du mécanisme de la conversion n'empêchera personne de se convertir. »

Les « grâces d'oraison », quelque merveilleuses qu'elles soient, dépendent sans doute dans leurs manifestations extérieures des

(1) *Psychologie des sentiments*, c. IX, p. 318. « Les ouvrages purement médicaux instruisent peu sur la psychologie de cet état : la lecture des mystiques le fait bien davantage. »

(2) *Maladies de la volonté*, c. V, p. 135.

causes secondes de la nature, du tempérament ; elles ne sont pas que cela, mais elles sont aussi cela. Et bien que ceci puisse alarmer, à première vue, des esprits peut-être timorés, un théologien, bien averti, ne le trouvera pas téméraire. Les grâces ordinaires ont parfois des retentissements divers dans les consciences et dans les organismes ; et la vie de piété, l'efflorescence des sentiments religieux, se différencient suivant les « natures ». La ferveur et la consolation spirituelle ne s'expriment pas dans les gestes, dans les paroles, dans les sentiments, dans la vie consciente, selon un mode uniforme. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour les grâces extraordinaires ? Leur don ne dépend pas du tempérament, du sexe, du climat, soit : mais il est reçu différemment. La grâce ne s'adapte-t-elle pas à la nature dans un cas comme dans l'autre ?

Il y a là, tout au moins, une question ouverte en partie à la libre recherche et à la critique philosophique. Le P. Poulain semble s'être interdit cet ordre d'idées. Peut-être même est-il un peu sévère, un peu bref, un peu vague et sans références, lorsqu'il reproche en bloc aux libres penseurs d'oublier toutes leurs habitudes scientifiques sitôt qu'ils touchent aux faits religieux. « Tant qu'ils sont sur leur terrain professionnel, on les trouve admirables de prudence, de *sincérité dans l'observation,* de défiance pour les hypothèses non justifiées. Du reste, s'il leur arrivait de se départir de ces règles sévères, leurs bons confrères seraient là pour leur donner des avertissements humiliants. Mais sitôt qu'ils sortent de leur spécialité, les voilà qui perdent leur belle tenue scientifique ; ils ne vérifient plus les faits, ils font des synthèses simplistes et *a priori.* Bah ! leurs lecteurs n'en savent pas plus long et, comme eux, *veulent* que leur thèse antireligieuse soit vraie. Ce n'est vraiment pas la peine de se gêner. Seulement ce n'est plus de la science, c'est de la fantaisie. »

Cette page ne me semble pas dans le ton : qui a commis ces noirs forfaits ? Mieux vaudrait nous donner une référence exacte, et signaler une erreur précise. Puis est-il si vrai ce grave reproche ? Et n'est-il point lui aussi un peu simpliste ? Est-ce aux médecins ou en général à l'école positiviste et aux physiologistes que ce reproche s'adresse ? Où donc manquent-ils de sincérité dans l'observation ? Que la chose se présente, soit, mais ce doit être l'exception. L'observation des faits soulèvera moins de conteste que leur interprétation ; et il ne faut pas croire facilement « au manque de sincérité » de ceux qui savent et qui comptent.

C'est plutôt la critique philosophique des faits qui peut n'être pas exempte de préjugés inconscients : qu'on les discute, qu'on les

relève, mais c'est tout autre chose que le manque de sincérité dans l'observation. Une remarque de ce genre, pour être trop vague et trop générale, perd toute sa portée, et presque sa raison d'être.

D'ailleurs, il ne serait que juste de noter que ceux qui se trompent se rétractent parfois, avec bonne grâce. M. le Dr Pierre Janet, dans sa conférence du 25 mai 1901, à l'Institut psychologique international, nous a très explicitement déclaré qu'il avait fait erreur en rangeant sainte Thérèse parmi les hystériques. Le texte imprimé de la conférence ne reproduit pas les nuances les plus expressives de la confession parlée, mais le sens général est bien maintenu :

« Dans un de mes ouvrages déjà anciens, je me suis permis une liberté qui m'a été vivement reprochée, j'ai appelé sainte Thérèse la patronne des hystériques, etc. Mais aujourd'hui, après avoir étudié, etc., j'ai des scrupules au point de vue du diagnostic médical, etc. »

Il est vrai que le distingué professeur aborde ensuite l'esquisse d'une solution, — plus développée chez M. Murisier, et qui ne paraîtra sans doute pas définitive, — selon laquelle le phénomène de l'extase dériverait de l'état de scrupule ou d'aboulie. Mais encore une fois c'est l'interprétation des faits qui est en cause, et non la sincérité dans l'observation (1).

Et pour ne parler plus des phénomènes extérieurs de l'extase, mais

(1) Pour être franc, il faut avouer que M. Pierre Janet prend souvent un petit ton badin, — sur des sujets confinant aux faits religieux, — de nature à faire douter de la sincérité de son respect. Il n'affecte pas seulement de parler des malades mystiques, du délire mystique, de la crise d'extase, sans démontrer qu'un tempérament sain et normal ne peut éprouver les phénomènes mystiques ; et la démonstration est loin d'être faite. Mais, dans sa manière d'exposer exactement un fait particulier, il le généralise beaucoup trop, ce qui en fausse l'exactitude. Ainsi (*Névroses et idées fixes*, I, p. 387), il nous décrit le cas d'Achille, qui se croyait possédé, et de fait ne l'était pas, et il s'étend complaisamment sur l'identification de ce cas avec tous les autres cas de possession. Non seulement cette généralisation paraîtra hâtive, et sans preuve contraignante, mais l'exposé même du cas d'Achille (*alias* Daill, *État mental*, etc.) nous montre qu'un ecclésiastique mis en présence du « sujet » ne diagnostique nullement la possession. « Sur ma demande expresse, M. l'aumônier de la Salpêtrière voulut bien voir le malade, essaya lui aussi de le consoler, de lui apprendre à distinguer la véritable religion de ces superstitions diaboliques ; il ne put y parvenir et me fit dire que le pauvre homme *était fou* « (diagnostic ecclésiastique singulièrement concordant avec le diagnostic médical) » et avait besoin plutôt des secours de la médecine que de ceux de la religion. »

Et alors ??

D'ailleurs il peut lire le *Rituel*, à l'article possession ; il trouvera les ecclésiastiques moins crédules qu'il ne l'imagine. Les signes certains, indiqués là, ne sont point réalisés en Achille.

Sincèrement il me paraît là céder au désir du succès facile, du rire goguenard et narquois d'un auditoire qu'il déclarera tout le premier n'être point compétent.

des faits internes, M. Ribot n'a-t-il pas tenté — et même avec une perspicacité souvent heureuse — de résumer les documents psychologiques du « Château » de sainte Thérèse, pour y montrer la « concentration toujours croissante, le rétrécissement incessant du champ de la conscience, décrit d'après une expérience personnelle. La page 254 du P. Poulain permet-elle de soupçonner un effort si loyal pour serrer de près la réalité, et n'y traite-t-on point de façon quelque peu superficielle le « rétrécissement du champ de la conscience »?

On sera peut-être bien aise de relire ici cette analyse : « Au stade préparatoire, dit M. Ribot (*Psychologie de l'Attention*, p. 144), on est encore plongé dans la multiplicité des impressions et des images, dans la « vie du monde ». Traduisons : la conscience suit son cours ordinaire, normal.

La première demeure est atteinte par l'oraison vocale. J'interprète : la prière à haute voix, la parole articulée produit un premier degré de concentration, ramène dans une voie unique la conscience dispersée.

La seconde demeure est celle de l' « oraison mentale », c'est-à-dire que l'intériorité de la pensée augmente ; le langage intérieur se substitue au langage extérieur. Le travail de concentration devient plus facile ; la conscience n'a plus besoin de l'appui matériel des mots articulés ou entendus, pour ne pas dévier ; il lui suffit d'images vagues, de signes se déroulant en série.

L'oraison de recueillement marque le troisième degré. Ici, je l'avoue, l'interprétation m'embarrasse. Je ne peux guère y voir qu'une forme supérieure du deuxième moment, séparée par une nuance subtile et appréciable à la seule conscience du mystique.

Jusqu'ici, il y a eu activité, mouvement, effort ; toutes nos facultés sont encore en jeu : maintenant, il faut « non plus penser beaucoup, mais aimer beaucoup. » En d'autres termes, la conscience va passer de la forme discursive à la forme intuitive, de la pluralité à l'unité ; elle tend à être, non plus un rayonnement autour d'un point fixe, mais un seul état d'une intensité énorme. Et ce passage n'est pas l'effet d'une volonté capricieuse, arbitraire, ni du seul mouvement de la pensée livrée à elle-même ; il lui faut l'entraînement d'un puissant amour, le « coup de la grâce », c'est-à-dire la conspiration inconsciente de l'être tout entier.

L' « oraison de quiétude » introduit dans la quatrième demeure, et alors « l'âme ne produit plus, elle reçoit » ; c'est un état de haute contemplation que les mystiques religieux n'ont pas connu seuls. C'est la vérité apparaissant brusquement d'un bloc, s'imposant

comme telle, sans les procédés lents et longs d'une démonstration logique.

La cinquième demeure ou « oraison d'union » est le commencement de l'extase ; mais elle est instable. C'est l' « entrevue avec le divin fiancé », mais sans possession durable. « Les fleurs n'ont fait qu'entr'ouvrir leurs calices, elles n'ont répandu que leurs premiers parfums. » La fixité de la conscience n'est pas complète, elle a des oscillations et des fuites ; elle ne peut encore se maintenir dans cet état extraordinaire et contre nature.

« Enfin elle atteint l'extase, etc., etc. »

Qu'il y ait là un effort sincère pour atteindre la réalité, on ne saurait le nier, et ce n'est pas dire que nous admettons tous les exposés, ni tous les éclaircissements donnés.

IV

Mais je crois qu'il faut expliquer autrement les divergences d'idée de méthodes, et de jugements critiques.

1° D'abord la terminologie employée doit arrêter et rebuter ; on nous parle de maladies de la volonté, de formes morbides de l'attention, de pathologie du sentiment religieux. Et sous cette rubrique nous voyons rangés des états d'âme où la nature humaine nous apparaît singulièrement noble. On semble les confondre avec d'autres états où cette même nature est en déchéance. Il y a là un rapprochement qui répugne, et qui est inexact parce qu'il néglige plus qu'une nuance. « On a distingué diverses sortes d'extase, dit M. Ribot, profane, mystique, morbide, physiologique, cataleptique, somnambulique, etc. Ces distinctions n'importent pas ici, l'état mental restant au fond le même. »

Il est le même ? Je ne puis comprendre cette assertion de M. Ribot. Il est le même comme l'état d'un millionnaire est celui d'un pauvre gueux, lorsque chacun d'eux dépense tout son revenu. Ils dépensent tout leur revenu, c'est le même acte. Oui, mais le revenu du premier dépasse trente mille, et le revenu du second est égal à zéro. Le rétrécissement de la conscience, et l'intensité, l'hypertrophie de l'attention, l' « exaltation de l'intelligence », diffèrent autant entre ces diverses formes de ce que l'on réduit au même dénominateur : états morbides de l'attention.

Nous ne sommes plus dans l'état normal. Soit. Mais hors de là convient-il d'unifier l'extra-normal, sous le titre de morbide ? L'infra-

normal qui signale une décadence, et le supra-normal qui manifeste une ascension, un accroissement, un enrichissement de l'intelligence, seraient pareillement morbides! Hors de la vision normale, si le cristallin converge trop, ou s'il ne converge pas assez, qu'on dénomme état morbide et la myopie et la presbytie, j'entends cela. Mais que la superbe attention d'un génie, ou d'un saint, de Newton concentré dans son idée, de sainte Thérèse en extase, soit confondue avec celles de la « grande misère psychologique », la suprême force avec la suprême impuissance, nous ne parvenons pas à ne pas trouver cela étrange. Nous estimons que des similitudes de surface sont prises à tort pour signe d'identité dans l' « état mental » ; et le même mécanisme cérébral, la même inhibition de certaines activités physiologiques ne nous forcent pas à conclure l'identité de l' « état mental ». Si le rez-de-chaussée de deux moulins a cessé de moudre, cela ne signifie pas qu'au premier étage nous trouverons même inertie, même absence de farine. Et de deux mentalités qui subissent mêmes modifications de leurs activités inférieures, nous n'inférons pas la même modification dans leurs activités supérieures : le contenu total de la mentalité dit aussi l'activité d'un principe purement spirituel, intellectuel, qu'on laisse ici de côté. La tranquille politesse de M. Janet ou de M. Ribot ou des autres, dans l'emploi d'une terminologie qu'ils imposent par l'usage, plus qu'ils ne la motivent par une discussion, semble mobiliser une thèse préjugée et qui nous paraît fausse.

Des équivoques du même genre subsistent pour plus d'un terme employé : ascétisme, dont on fait l'équivalent de renoncement; mortification ; « état de grâce », lisez ferveur sensible ; « extase », lisez vie spirituelle tout entière.

2° Rien n'empêche, je le disais tout à l'heure, qu'on étudie les effets naturels, les causes naturelles, même des états mystiques (1), et que dans ce seul but on lise et on cite les auteurs catholiques et les doctrines des catholiques. Mais il arrive malheureusement trop souvent qu'on les déforme, à son insu. C'est là une source de malentendus très regrettables, et qui empêchent ou retardent le progrès et le concours des esprits.

Ne parlons pas de M. Recéjac ; si l'auteur se comprend lui-même,

1 « Il restera toujours possible d'attribuer à l'extase des causes et des effets surnaturels. Les uns et les autres étant hors de l'expérience, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Nous ne voulons envisager que l'aspect psychologique de la question » GODFERNAUX : *Le Sentiment et la Pensée*, p. 50, et plus loin p. 102 : « Ici, comme à propos de l'extase, il ne s'agit que de l'étude psychologique de faits naturels par lesquels se manifestent des causes qu'on reste libre de croire surnaturelles. »

ce n'est que du galimatias simple, selon la définition qu'en donnait Voltaire. Mais je n'en répondrais pas ! En tout cas, il voit dans la « grâce » un état affectif. « La grâce chrétienne... est un état d'union affective avec Dieu. » (*Revue philosophique*, septembre 1901, p. 267. Mieux que personne, M. Recéjac devrait savoir que la grâce ne tombe pas sous la conscience. Dès lors c'est se battre contre les moulins que consacrer tant de pages à une question si mal posée (1). Et voilà donc les lecteurs d'une revue considérable comme la *Revue philosophique* si mal renseignés, qu'on se demande : « L'unique raison d'agréer et d'insérer ces articles est-elle qu'ils ne sont point orthodoxes ? » Je ne le pense pas. Ils ne sont pas plus philosophiques par les entorses données à une doctrine catholique qu'ils discutent.

M. Godfernaux, dans son très estimable livre *Le Sentiment et la Pensée*, ne fait pas une moindre erreur en considérant l'état de grâce comme la forme faible de l'extase. D'abord ce qu'il décrit sous le nom d'état de grâce, c'est l'état de ferveur sentie, de consolation sensible. Et il est élémentaire, dans les études de spiritualité, que la grâce est absolument indépendante de ces états affectifs perçus par la conscience. L'enfant d'un jour que l'on baptise est en état de grâce ; l'homme désolé, abattu, déprimé, reste en « état de grâce ».

Ni la grâce à l'état statique ou « grâce sanctifiante », ni la grâce à l'état dynamique ou « grâce actuelle », ne sont en connexion nécessaire avec des états affectifs.

Mais passons ; outre cette confusion de terminologie, jamais personne quelque peu versée dans la spiritualité et les études mystiques n'admettra que la ferveur sensible soit la forme faible de l'extase mystique. M. Godfernaux, et tout récemment aussi M. Murisier, semblent englober toute la vie spirituelle sous le nom de psychose extatique, et l'extase pour eux en est le couronnement, la période suraiguë. Ils ont beau documenter leur texte de citations, et leurs pages de références, ils interprètent fautivement la doctrine mystique qu'ils croient exposer.

M. Murisier prête à saint Ignace de Loyola une méthode pour arriver à l'extase ; et tous les exercices spirituels lui paraissent un entraînement vers ce but (2). Le succès de douce hilarité qui accueillerait cette assertion, parmi les disciples d'Ignace, prouverait à l'évidence que les mêmes mots ne sont pas ici les étiquettes des mêmes choses.

(1) Lire plutôt : *Études*, 20 octobre 1901, *L'idée du surnaturel*, par Jean Baixvel.
(2) *Les Maladies du sentiment religieux*, pp. 54, 55.

La théorie psychologique du savant professeur de l'Académie de Neuchâtel est très intéressante, elle mériterait une étude suivie, mais ses remarques ingénieuses, et d'une observation fine, seraient mieux coordonnées vers une théorie psychologique de la « paix intérieure ». Et ces démarches vers la paix, vers l'unité de la vie, n'ont plus rien de pathologique, et ne sont nullement une maladie du sentiment religieux, ou bien l'on se complaît à tout confondre. La fausse dévotion, la bigoterie, la mièvrerie sentimentale, la piété mal entendue qui néglige les devoirs d'état, les devoirs sociaux, l'illuminisme qui prend goût aux visions, aux révélations, vraies ou prétendues, voilà de vraies maladies du sentiment religieux : elles sont combattues par toute la thérapeutique spirituelle des grands mystiques. Qu'on lise là-dessus sainte Thérèse, ou saint Jean de la Croix, ou, pour faire court, le manuel du P. Poulain.

Mais si on veut lire les mystiques en traduisant leur opinion, sans leur prêter la sienne, c'est tout mêler sans profit scientifique, que d'ignorer les différences profondes entre la grâce sanctifiante et la grâce actuelle ; — entre la vraie perfection et les grâces d'oraison, — entre les voies ordinaires beaucoup plus fréquentes, et tout aussi estimées, et les dons extraordinaires qu'on ne doit ni envier, ni rechercher, qui, par définition comme par expérience, se trouvent tout à fait hors de notre personnel effort.

Et que resterait-il, pour le dire en passant, des grands mots de « maladies du sentiment religieux » et de pathologie, et d'états morbides, puisque vous nous décrivez un effort vers une synthèse meilleure de notre moi ? Tous les psychologues, et spécialement M. Janet (1), montrent bien la supériorité de ce pouvoir de systématisation de notre être et de notre vie. Et M. Murisier sent très bien de quelle contradiction souffre son exposé ; il remarque avec une parfaite bonne foi que les grands mystiques furent aussi de grands agissants et des organisateurs, témoins saint François d'Assise, saint Ignace de Loyola, et sainte Thérèse. Et chaque chose a son temps ; si ce que vous appelez leur « idée fixe », et leur « excès de systématisation » autour de cette idée, abolissait réellement leur pouvoir d'adaptation à leurs devoirs variés, à leurs relations sociales, je reconnaîtrais là une « maladie psychique » ; mais c'est tout l'opposé et de leur pratique et de leur théorie.

Alors ne faut-il pas nous résigner à ne pas faire entrer l'extrême

1 État mental des hystériques. — Les troubles de la sensibilité, de la motricité, etc., y proviennent de la propension à une désagrégation mentale.

complexité des choses dans les cadres simplifiés, et les alignements commodes d'une théorie.

3° Mais on ajoutera que les philosophes chrétiens n'ont point l'esprit libre en scrutant ces problèmes. Un savant professeur de l'école physiologiste m'exprimait là-dessus son sentiment : « Vous vous exposez par ces études à perdre la foi. » A cela on ne peut que répondre intérieurement : « Votre compassion part d'un bon naturel, mais quittez ce souci. »

La foi et les vérités fondamentales de la religion ne reposent nullement sur les phénomènes mystiques qui sont ici en cause. Et quelle que soit la proportion du concours des causes naturelles à des faits merveilleux, comme la lévitation, les auréoles, les stigmates, ou même quelle que soit la part du surnaturel dans toutes les grâces privées, de contemplation et d'union divine, même des plus grands saints, la croyance à la divinité de Jésus-Christ et à l'autorité spirituelle de l'Église, gardienne du dépôt de la révélation, n'y est nullement intéressée. Ce n'est pas dans les « faits mystiques » que nous cherchons la preuve des vérités de foi ; mais de la foi, prouvée par la série et le faisceau de preuves capables de motiver un assentiment raisonnable, nous pourrions plutôt redescendre vers les faits mystiques, pour en compléter l'interprétation.

Dès lors, vous n'êtes plus sans préjugés ! Mais pardon, il est très légitime, ai-je dit, de se borner, de circonscrire son point de vue, et par une précision abstractive de l'esprit, par une sorte d'abstention intellectuelle, conforme à la méthode positiviste, d'analyser les faits et leurs enchaînements ; mais nous n'irons pas jusqu'à renier les droits de la critique philosophique, appuyée sur les données de la raison, ou les droits de la critique théologique, appuyée sur les données de la foi. L'esprit scientifique ne peut exiger qu'une chose, c'est de ne recourir aux sources diverses de la connaissance humaine qu'à propos, et à son heure, à bon escient.

Le physicien fait appel aux mathématiques, et on ne l'oblige pas à renouveler les démonstrations des théorèmes propres à cet ordre de connaissances. Ainsi, en traitant de la « vie mystique », cette entreprise délicate et complexe entre toutes, de laquelle on dirait bien avec Dante que le ciel et la terre s'y joignent et y mettent la main, il est très naturel de voir concourir plusieurs ordres du savoir humain ; de faire intervenir des données acquises d'ailleurs avec certitude : le Dieu vivant, l'âme spirituelle, et les vérités de la foi. Et cela pour un motif très simple et très scientifique, c'est l'harmonie nécessaire de toutes les vérités partielles, elles ne peuvent se contredire mutuelle-

ment ; et c'est là un très bon guide dans une libre recherche.

Quand une thèse en mathématiques, ou en physique, ou en biologie, a montré que telle voie est sans issue, on ne cherche plus que dans telle autre direction, et la recherche n'en est pour cela ni moins libre, ni moins scientifique.

V

Ces quelques remarques, sans prétention, sans faste de grands mots, et nécessairement fort incomplètes, paraîtront peut-être utiles. Qu'on étudie les faits, tels que les donne la tradition des écrits mystiques comme le P. Poulain ; ou qu'on tente une interprétation partielle de leur mécanisme psychologique comme MM. Ribot, Godfernaux, Janet, Murisier ; ou qu'accueillant tous les précédents renseignements on complète l'interprétation par les données de la foi, comme les théologiens ont tenté de le faire, on apporte une pierre utile à l'édifice.

Heureux ceux qui, sans rompre de souples barrières, utiles à séparer des territoires divers de l'esprit, sauront s'élever plus haut qu'elles, et nous donner, ou se donner une vue d'ensemble (1). Au lieu du dédain mutuel, établir la coopération réciproque, ce serait collaborer au temple de la vérité plénière. Mais ceux-là ont désespéré de le voir jamais construit, qui de la méthode positiviste — laquelle les renforce utilement dans leur étude limitée — veulent faire une doctrine et une borne à l'essor légitime de l'esprit humain.

JULES PACHEU.

1. Non seulement pour l'étude des faits strictement mystiques, mais aussi pour les aspects plus simples de la vie intérieure, on s'aidera avec profit des études de psycho-physiologie. Tantôt on emprunte aux ascètes chrétiens d'excellentes théories, et on le reconnaît comme le Dr Lévy, *Éducation rationnelle de la volonté* ; tantôt on analyse par d'autres méthodes des phénomènes, utiles à connaître. Et, pour un esprit exercé à la critique, les erreurs d'un livre ne le rendent pas inutile. La vie spirituelle des chrétiens travaille à la réforme morale de l'individu, correction des défauts, acquisition des vertus. Un maître spirituel, un directeur intelligent, qui voudra philosopher sur ces sujets, trouvera chez les modernes des recherches intéressantes. Citons rapidement les études sur la *Timidité*, de MM. Dugas, ou Hartenberg ; sur l'*Entêtement*, de M. Dunan ; sur les *États intellectuels dans la Mélancolie*, sur la *Tristesse et la Joie*, de M. Dumas ; ou encore l'*Introduction à la Médecine de l'esprit*, de M. Maurice de Fleury.

Les philosophes chrétiens trouvent là un terrain fécond pour l'étude. Les travaux de vulgarisation du Dr Surbled ne sont pas à dédaigner dans ce genre. Et la *Revue de Philosophie* a annoncé qu'elle comprendrait dans son programme la critique de la vie intérieure, ascétique et mystique.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

SAINT ANSELME, par le Comte Domet de Vorges. — 1 vol. in-8°, de la collection « Les grands philosophes ». Paris, Alcan, 1901.

Un homme de génie, si supérieur qu'il soit aux esprits de son siècle, ne naît pas par une sorte de génération spontanée, sans que quelque germe vivant ait précédé sa naissance, sans qu'aucune activité antérieure ait imprégné de sa vertu productrice le milieu où cette vie nouvelle et singulière vient éclore.

En reconnaissance et comme par prolongement de ce qu'il doit à ses devanciers et à ses contemporains, l'homme supérieur, le penseur surtout, imprime aux âges qui suivent son époque une direction, un mouvement, qui souvent se modifient, se précisent, se complètent, ou quelquefois se dénaturent et dévient, mais où l'impartiale histoire sait retrouver la marque du génie disparu et néanmoins toujours influent.

M. le comte Domet de Vorges a dépeint avec science et habileté, en saint Anselme, et l'hérédité qui a contribué à former cet éminent philosophe et théologien, et la poussée de vie exercée sur lui par le milieu où il se développa, et sa propre personnalité d'intelligence et d'amour qui rayonna autour de lui et après lui, même autrement qu'il ne l'eût désiré et ne le pouvait prévoir.

Saint Anselme fut principalement le disciple de saint Augustin ; mais M. Domet de Vorges fait voir comment la civilisation chrétienne au XIe siècle, le réveil de la science aux débuts du moyen âge, la fondation des écoles antérieures à la grande scolastique, ont préparé la culture et l'épanouissement de cet esprit à la fois contemplatif et raisonneur, original et cependant fidèle à suivre, dans son ensemble, la tradition doctrinale déjà dessinée aux premiers siècles du Christianisme.

La *Vie de saint Anselme* et le tableau de ses ouvrages sont bien placés avant l'examen de sa philosophie et nous amènent naturellement à prendre un vif intérêt à sa pensée et à sa doctrine.

Cette doctrine est examinée avec soin et compétence et distribuée sous quelques titres heureusement choisis : *Théorie de la connaissance, De la vérité, Réalisme et Nominalisme, Du composé humain, De l'âme, La liberté, De Dieu, L'Argument de saint Anselme.*

Le fameux argument de saint Anselme, pour démontrer ou plutôt pour montrer *a priori* que Dieu existe, est très exactement analysé par M. Domet de Vorges, qui en dévoile les défauts et l'insuffisance au point de vue de la logique.

Le « grand philosophe », que le moyen âge appelait le Docteur magnifique, méritait mieux que de passer à la postérité, sous l'étiquette de cet argument si fragile aujourd'hui. « Aujourd'hui il n'est guère cité, même par les gens instruits, qu'à propos de cette preuve de l'existence de Dieu qui devait, dans sa pensée, réduire les athées au silence. Les athées ne se sont pas tus ; même de grandes écoles spiritualistes ont repoussé l'argument. Singulière destinée d'un beau génie qui n'est resté célèbre que par son œuvre la plus contestable (p. 1). »

Heureusement, saint Anselme a donné d'autres preuves de l'existence de Dieu et de ses perfections dans son *Monologium,* qu'il faut lire surtout pour avoir une idée complète de l'élévation et de l'ampleur de sa pensée : son *Proslogium,* qui contient l'argument célèbre, a été composé après le *Monologium* et en résume en plusieurs points les spéculations ; il n'en est cependant pas « une reproduction froide et sèche, mais une reproduction éloquente, animée par ces pensées pieuses et tendres, par ces élans d'espérance amoureuse qui donnent tant de charme aux écrits du saint docteur (p. 272-273) ».

M. de Vorges compare les preuves de saint Anselme à celles de saint Thomas d'Aquin, et fait remarquer avec raison que saint Thomas, en s'appuyant sur l'idée d'être, donne à son argumentation plus de rigueur que saint Anselme, qui fonde principalement ses raisonnements sur l'idée de bien. Le parallèle établi par l'auteur entre les deux philosophes est du plus haut intérêt.

Il semble, du reste, que M. de Vorges ait eu en vue de faire connaître, dans cet ouvrage, presque autant les solutions de saint Thomas, au sujet de plusieurs problèmes philosophiques, que celles de saint Anselme. Signalons, par exemple, la discussion des théories de la connaissance. Certes, ce n'est pas nous qui regrettons cette occasion, qui nous a été offerte, de réfléchir de nouveau sur la psychologie et la métaphy-

sique du « Prince de l'École », que l'auteur appelle à juste titre « le plus grand organisateur du péripatétisme chrétien ». Mais, s'il faut dire toute notre pensée, nous aurions quelques observations à présenter à M. de Vorges sur son interprétation de certaines thèses de saint Thomas : nous voulons parler de celles qui expliquent la formation de la connaissance intellectuelle.

Saint Anselme avait, dans une phrase de son *Monologium* citée par M. de Vorges (p. 112), déjà tracé le plan d'une explication de la connaissance humaine, où l'on peut voir l'esquisse de théories que développera plus tard saint Thomas. Cette phrase peut être traduite ainsi : « Dans la pensée de l'homme, quand il pense quelque chose qui est en dehors de son esprit, l'expression de la chose pensée ne naît pas de la chose même, puisque celle-ci est absente de l'intuition de la pensée, mais de quelque similitude de la chose, ou image, qui est dans la mémoire du sujet, ou peut-être qui, lorsqu'il pense, vient de la chose présente, au moyen du sens corporel, et de là est portée dans l'esprit. » M. de Vorges a bien saisi que, d'après saint Anselme, l'intelligence humaine « ne forme que des concepts, puisque l'objet, même naturellement perçu par les sens, n'est pas en même temps présent à l'esprit (p. 112-113) ». Mais n'est-ce pas aussi l'avis de saint Thomas ? Sans doute, il enseigne expressément que « nous connaissons les choses qui sont hors de nous », que notre pensée a une relation naturelle à la chose qui est entendue par l'intelligence, que ce qui est entendu par celle-ci d'abord, c'est la chose, et non pas l'idée qui la représente dans l'esprit : ce n'est que par un acte ultérieur de réflexion que l'intelligence pense sa propre idée qui lui représente l'objet connu. Mais saint Thomas n'enseigne-t-il pas aussi que l'intelligence humaine ne connaît les choses extérieures qu'au moyen de formes abstraites des représentations imaginatives, et que l'imagination a ses représentations par prolongement des similitudes sensibles que l'objet extérieur imprime dans les sens externes ? Que cet objet soit présent ou absent, le procédé qui le fait connaître à l'intelligence est toujours le même, d'après saint Thomas ; il faut toujours que l'imagination en offre l'image à l'entendement et que l'activité intellectuelle, s'exerçant sur cette image, en fasse naître, par l'abstraction, une forme intelligible qui se grave dans l'entendement réceptif et le détermine à connaître la chose même immatériellement et au point de sa nature absolue. Saint Anselme dit à peu près de même. Il donne le nom de mémoire à la faculté que saint Thomas appelle imagination ; il semble supposer que, lorsque la chose extérieure est présente, sa simili-

tude imprimée dans le sens externe suffit, sans intervention de la mémoire, pour que la représentation de l'objet soit portée dans l'entendement. Mais, comme saint Thomas, il paraît penser que, pour la connaissance intellectuelle de la chose matérielle du dehors, il faut dans l'intelligence une similitude procédant de l'image sensible, la chose ne pouvant agir directement sur l'intellect humain.

En ce qui concerne l'opération de l'activité intellectuelle ou de l'*intellect agent* sur l'image sensible, M. de Vorges interprète ainsi son double effet, d'après les docteurs scolastiques : « Elle abstrait, parce qu'elle sépare dans la sensation ce qui est intelligible de ce qui ne peut l'être. Elle illumine, parce qu'elle transforme les données abstraites en caractères de l'être. Elle s'en sert pour composer certaines essences provisoires, remplaçant les véritables essences impropres à notre usage pendant le cours de cette vie mortelle (p. 102-103). » Nous dirions plutôt que, selon saint Thomas, l'illumination précède l'abstraction : la première a préparé la seconde en rendant les représentations imaginatives aptes à la production des formes intelligibles, sous l'action de l'*intellect agent ;* quant à l'abstraction, c'est la production même de ces formes intelligibles qui se gravent dans l'intellect réceptif (1). L'abstraction, ce nous semble, n'est pas, dans la pensée de saint Thomas, une première opération qui sépare dans la sensation ce qui est intelligible de ce qui ne peut pas l'être ; car dans la sensation tout est à l'état sensible, tant que l'image n'a pas reçu un commencement de transformation par l'illumination venant de l'*intellect agent,* et l'abstraction est l'achèvement de la transformation même de l'image sensible, par l'éclosion d'une forme intelligible qui se pose dans l'*intellect réceptif.*

Ces nuances ne sont pas de simples différences de mots ; elles se rapportent à des solutions différentes du problème métaphysique des *universaux,* étudié par M. de Vorges dans son savant chapitre sur le Réalisme et le Nominalisme. « Saint Anselme, dit-il, se montre toujours franchement réaliste. Il aurait même été exagéré, s'il fallait prendre ses expressions au pied de la lettre. Mais nous devons faire la part du manque d'exactitude du langage philosophique au XIe siècle (p. 152-153). » Cette remarque est fort juste : il faut du temps pour qu'en philosophie les termes acquièrent toute la précision désirable, comme il faut du temps pour que la réflexion accumulée trouve l'éclaircissement définitif des problèmes posés, autant du moins qu'ils peuvent être éclaircis. M. de Vorges exprime ainsi la

1 *Sum. theol.*, I, q. LXXXV, a. 1, ad 3, ad 4.

solution du problème des universaux, d'après saint Thomas : « Il y a dans tout être créé des caractères réels et réellement distincts. Ils sont réels, car ils existent réellement dans un être réel. Ils sont réellement distincts, car réellement l'un n'est pas l'autre ; mais ils existent tous dans la même entité ; ils ne sont que les divers degrés de détermination d'un même être. Ils se distinguent formellement, mais non existentiellement, si l'on permet ce barbarisme. Mais alors il n'y a aucune difficulté à ce que l'intelligence puisse non seulement en faire une analyse abstraite et théorique, mais même puisse constater et considérer chacun d'eux sur le vif, dans l'objet même où ils sont réels, indépendamment des autres caractères de cet objet. Ils sont inséparables en fait, dira-t-on. Saint Thomas répond que l'intelligence peut très bien voir isolément telle chose qui dans la nature est inséparable de plusieurs autres. Les sens sont à cet égard dans les mêmes conditions. L'œil voit la couleur, qui pour les anciens docteurs était certainement quelque chose d'objectivement réel, et ne peut voir la résistance, bien que la couleur ne puisse exister que sur un corps résistant. De même l'intelligence peut voir l'essence d'une chose sans en voir les circonstances individuelles, bien que les unes et les autres se rattachent au même acte d'existence. *Cette faculté d'analyse et de séparation n'a rien de mystérieux. Elle résulte naturellement des aptitudes de chaque faculté.* L'œil est approprié à saisir la couleur, mais non la résistance. L'intelligence est appropriée pareillement à saisir l'essence, mais non les caractères individuants, et, en la saisissant ainsi, elle met nécessairement en relief son aptitude à l'universalité (p. 161-163). » Nous craignons que M. de Vorges n'ait un peu trop simplifié la théorie de saint Thomas. Pour que l'essence d'une chose pût être ainsi saisie par l'intelligence au moyen d'une simple séparation qui isolerait des particularités individuelles le caractère essentiel, il faudrait que celui-ci existât dans la chose comme séparable, comme pouvant être mis à part, sans que l'entendement lui fît subir une transformation. C'est peut-être ainsi que le conçoit M. de Vorges ; car il dit qu' « il est une véritable réalité, singulière en fait, non par quelques modifications spéciales, mais par sa jonction dans l'être aux circonstances individuelles (p. 163) ». Mais, selon saint Thomas, et selon la vérité des choses, l'essence dans chaque être est singularisée au point qu'en cet état elle est incommunicable à un autre être ; elle n'est pas seulement *jointe* aux déterminations individuelles, comme à des *circonstances*, mais elle est individualisée, elle aussi, comme tout ce qui est dans l'être individuel, et voilà pourquoi, en cet état, elle appar-

tient en propre au sujet individuel ; là elle n'est pas nature absolue, mais nature individualisée, la nature de celui-ci et non celle de celui-là : par exemple, je ne suis pas l'homme que vous êtes, bien que nous soyons hommes tous deux. Comment donc, par une pure séparation, obtenir la nature sous forme absolue, qui puisse ensuite être conçue universellement ? Il faut ici autre chose qu'une dissociation ; il faut ce que nous avons appelé une transformation, un changement de forme ; et c'est la raison qui rend nécessaire l'action de l'*intellect agent*. La présence d'une faculté intellectuelle en face d'une donnée sensible ne peut suffire pour que, dans cette donnée, soit prise et mise à part une essence absolue, intelligible ; car dans ce qui est sensible l'essence n'existe pas à l'état intelligible. « Supposé l'agent, dit avec raison saint Thomas, il peut bien arriver que sa similitude soit reçue en des sujets divers, à cause de leur disposition diverse. Mais, si l'agent ne préexiste pas, la disposition du sujet réceptif ne fera rien pour cela. Or, l'intelligible en acte n'est pas une réalité existante dans la nature des choses, quant à la nature des choses sensibles, lesquelles ne subsistent pas sans matière. Et voilà pourquoi pour l'exercice de l'intelligence l'immatérialité de l'*intellect possible* ne suffirait pas, s'il n'y avait pas un *intellect agent* qui fît les intelligibles en acte par le moyen de l'abstraction (1). »

Sur la nature du composé humain, M. de Vorges fait voir que saint Anselme, sans connaître le traité *De l'Ame* d'Aristote, mais sous l'inspiration peut-être de saint Augustin lui-même, affirmait déjà, implicitement du moins, l'unité substantielle de l'homme, en sa double nature d'âme et de chair ; par là, encore, il était le précurseur de la philosophie de saint Thomas.

Mais, sur l'origine de l'âme individuelle, il semble qu'il ait été assez hésitant. Comme saint Thomas, il pensait que l'âme intelligente ne vient à l'être qu'après un commencement d'organisation du fœtus ; mais il ne dit pas nettement que cette âme est alors créée par une intervention immédiate de la puissance divine. « Il insistait beaucoup sur la théorie que l'on a nommée depuis théorie de l'emboîtement des germes. Il déclarait que, si les descendants ne persistaient pas dans leur père, il n'y aurait aucune raison de dire qu'ils sont engendrés par lui (p. 189). »

Saint Anselme prouvait l'immortalité de l'âme par la destinée évidente de sa nature spirituelle. « Parce que l'âme humaine est spirituelle, disait-il, elle tend naturellement vers les choses supérieures.

(1) I, q. LXXIX, a. 3, ad 3.

— Rien n'est plus manifeste que ceci : la créature raisonnable a été faite pour aimer la suprême essence au-dessus de tous les biens. » M. de Vorges montre bien comment il en déduisait l'immortalité : « De cette magnifique destinée, saint Anselme concluait immédiatement l'immortalité de l'âme. Puisque l'objet propre et dernier de nos facultés est la vérité et le bien, puisque la vérité et le bien sont éternels et indéfectibles, pourquoi l'être qui les atteint ne serait-il admis à les contempler qu'en passant ? Sa fin existant toujours, il est inadmissible qu'il cesse un jour d'exister. Serait-il convenable que Dieu créât un être pour une fin, qu'il lui donnât la soif de cette fin, et le supprimât juste au moment où il s'en approche davantage ? Puisque l'âme est faite pour aimer Dieu et que Dieu existe toujours, est-il croyable que Dieu anéantisse celui qui l'aime et veut l'aimer à tout jamais (p. 194) ? » Mais nous pensons avec M. de Vorges que saint Thomas a touché plus profondément à la racine de l'immortalité de l'âme en s'appuyant sur la connaissance naturelle de l'être absolu et universel par l'intelligence humaine : « Son raisonnement est, au fond, le même que celui de saint Anselme, mais il est établi sur une base plus large (p. 196) » ; il ne prête pas le flanc à l'objection tirée de l'aversion des esprits dépravés à l'égard du vrai bien.

Saint Anselme a beaucoup étudié le libre arbitre ; mais il le considérait surtout au point de vue de la liberté morale ; pour lui, « la liberté de l'arbitre est le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté à cause de la rectitude même ». Cette rectitude, il l'envisageait même surtout dans l'ordre surnaturel ; si bien que M. de Vorges croit pouvoir donner à la définition du saint docteur cette forme plus explicite : « Le libre arbitre est le pouvoir de conserver la grâce reçue (p. 207-208). » Certainement ce point de vue est trop spécial : saint Thomas a été plus précis et plus exact quand il a dit : « Le propre du libre arbitre est l'élection », c'est-à-dire que, comme l'exprime excellemment M. de Vorges, « ce qui fait le libre arbitre, c'est précisément la possibilité de faire ou de ne pas faire à volonté : son essence est de pouvoir choisir (p. 212) ».

L'accord avec la prescience divine et le libre arbitre est expliqué par saint Anselme principalement au moyen de la présence actuelle de toutes choses au regard de la science éternelle de Dieu : « La prescience de Dieu ne devrait pas s'appeler proprement prescience, puisque toutes choses lui sont présentes. » C'est bien ce que l'on peut dire de plus clair au sujet de cet accord mystérieux comme l'infini.

Le point de vue moral et religieux d'où saint Anselme considérait

le libre arbitre est aussi celui d'où il a cherché à définir la vérité ; à ses yeux, « la vérité est la rectitude perceptible par l'esprit seul », ou, comme traduit M. de Vorges, « la rectitude des choses saisissable par l'intelligence seule (p. 126) ». Cette définition neuve n'a pas eu, dans l'École, une heureuse fortune : c'est qu'elle n'était pas assez précise et que ce terme de rectitude paraissait exprimer surtout la vérité morale, même la vérité surnaturelle ; les exemples que saint Anselme prenait dans les livres saints étaient faits pour marquer particulièrement ce caractère. La définition de saint Thomas : « La vérité est l'adéquation entre la chose et l'intelligence », est certainement plus philosophique.

C'est que, tout philosophe qu'il était, saint Anselme était peut-être avant tout théologien. Certes, comme saint Augustin, il aimait beaucoup à comprendre et à exercer sur toutes les questions, même les plus profondes, cette intelligence qui distingue éminemment la nature humaine. Mais il était surtout préoccupé du besoin que notre intelligence a de croire afin de posséder une direction qui la guide dans ses recherches rationnelles, et d'avoir le regard de l'esprit tourné vers la vérité. On lira, à ce propos, avec grand intérêt, l'explication que donne M. de Vorges de la formule : « Je crois pour comprendre », qui appartient à la fois à saint Augustin et à saint Anselme (p. 133-139). Signalons aussi cette belle description de l'influence de saint Anselme sur la philosophie du moyen âge : « Les clercs du XIe siècle étaient d'intrépides disputeurs. Ils se battaient à coups de syllogismes comme les chevaliers à coups d'épée ; mais leurs disputes étaient généralement sans portée et n'avaient pour objet que des questions secondaires... Il manquait à ces hommes un but digne de leurs efforts, de grandes doctrines à établir, une science supérieure à constituer. C'est la gloire de saint Anselme de leur avoir montré ce but. Le premier, il a porté cette ardeur et cette force acquise sur le terrain de la haute philosophie. Il a donné l'exemple d'appliquer la puissance du raisonnement à l'ordre des notions transcendantes de la morale et de la religion naturelle. — Désormais on ne s'arrêtera plus aux arguties de la première époque. On continuera de raisonner avec rigueur, mais on saura diriger son regard vers les vérités éternelles pour en tirer ce qu'elles contiennent. Cette alliance d'une logique ferme et d'une inspiration élevée est la grande nouveauté que nous reconnaissons dans l'œuvre de saint Anselme. Saint Augustin volait vers la vérité d'un coup d'aile ; saint Anselme la voit, lui aussi, mais il s'attache à établir solidement les degrés pour y arriver. Par là, il a frayé une route inconnue à ses contemporains, et où la grande sco-

lastique entrera à sa suite. Par là, il a donné à la science de son temps une puissante impulsion et il a préludé à l'épanouissement du XIIIe siècle (p. 326-327). »

Chose remarquable même, cette étude rationnelle des vérités capitales que le Christianisme proposait dogmatiquement à l'humanité, a ouvert la voie à une philosophie purement naturelle, séparée de la théologie. « Ce fut une grande nouveauté quand un moine du XIe siècle conçut le hardi projet d'éclairer par la raison seule des vérités connexes au dogme et parfois le dogme lui-même. Cette tentative effrayait Lanfranc. C'était, en effet, une révolution, et Bouchitté a très justement qualifié la nouvelle méthode de rationalisme chrétien. Par le seul fait que la raison avait réussi à résoudre plusieurs problèmes fondamentaux, tels que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, il devenait évident qu'elle avait un rôle distinct et qu'elle était maîtresse sur un certain territoire. La philosophie se créait une place à part à côté de la théologie (p. 328). »

J. GARDAIR.

AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL deuxième série, par G. GOYAU, in-12, 328 pages, Paris, PERRIN.

Nous ne sortirons point du cercle habituel de nos études en présentant à nos lecteurs ce nouveau travail de M. G. Goyau. Les graves enseignements de Léon XIII ont appris à tous les catholiques que la morale sociale, non moins que la morale individuelle, possède, en philosophie chrétienne, un droit de cité que nos meilleurs théologiens avaient pratiquement reconnu et qu'il n'est plus loisible aujourd'hui de méconnaître.

Étudier les vrais principes qui doivent diriger toute la vie sociale, montrer leur application dans l'histoire des nations chrétiennes et rechercher la manière dont ils peuvent encore être réalisés dans notre société actuelle, tel est le but que l'auteur poursuit dans cette nouvelle étude, avec cette absolue et inaltérable fidélité aux enseignements du Saint-Siège, si manifeste dans tous ses écrits.

But très noble qui révèle l'apôtre en même temps que le philosophe chrétien.

Philosophe chrétien, l'auteur l'est, en réalité, dans la première partie de son travail, où il examine particulièrement les trois notions de catholicisme social, de démocratie chrétienne et de démocratie politique.

Pour lui, le catholicisme social n'est que la proclamation des devoirs moraux qui incombent aux sociétés chrétiennes non moins qu'aux individus ; c'est la restauration de la morale chrétienne intégrale non seulement dans l'intérieur des consciences individuelles, mais encore dans toute la législation et dans toute la vie nationale, juridique, politique ou économique ; c'est la répudiation du libéralisme social qui voulait soustraire le domaine économique à toute obligation de conscience. Ainsi défini, le catholicisme social est aussi ancien que la révélation chrétienne elle-même. Si les devoirs publics qu'il impose doivent être aujourd'hui plus nettement proclamés, suivant les enseignements de Léon XIII, la raison n'est point une évolution diplomatique de la part de l'Église, mais un besoin plus impérieux des sociétés humaines menacées par tant de redoutables périls.

L'enseignement de Léon XIII sur la démocratie chrétienne est justement ramené à ces trois points essentiels : 1° l'acceptation de la démocratie chrétienne, soigneusement distinguée de la démocratie simplement politique ; 2° les garanties dont la démocratie chrétienne doit être accompagnée pour rester chrétienne et pour atteindre pleinement son but ; 3° la nécessité impérieuse d'une action sociale commune complète, énergique et nettement chrétienne en faveur des classes populaires pour les soulager et les relever, en les soustrayant aux redoutables séductions du socialisme.

Quant à la démocratie politique, M. Goyau, restant sur le terrain purement philosophique, examine ce problème actuel de morale sociale : dans une société démocratique où le principe de la souveraineté nationale est admis comme règle de la vie politique, comment doit s'exercer la souveraineté populaire pour qu'il y ait démocratie non seulement apparente mais réelle ?

Le problème peut être posé par un catholique sincère. La souveraineté nationale n'a rien de répréhensible, quand elle est dégagée de tout alliage révolutionnaire et respecte pleinement le droit suprême de son premier Auteur et Maître.

Le problème doit être posé pour un peuple régi par des institutions démocratiques, sous peine de vivre sous la pire des tyrannies, celle d'une oligarchie parlementaire, à laquelle un nombre restreint d'électeurs donne régulièrement, pour une période de quatre années, un blanc-seing presque absolu.

Dans une société démocratique où le principe de la représentation nationale est intangible, la solution du problème ne peut être que dans une représentation plus effective de la volonté nationale et dans

une participation plus active à la confection même des lois et des décisions les plus importantes.

Représentation plus effective des différentes opinions et des divers intérêts de la nation, par conséquent représentation proportionnelle des minorités, surtout représentation des intérêts professionnels, aux divers degrés de l'organisation municipale, provinciale ou nationale, non par des politiciens en quête d'une carrière, mais par des professionnels élus dans leurs groupements respectifs.

Participation plus active à la confection même des lois et des décisions les plus importantes, par l'institution du *referendum*, devenant dans la vie des communes, des provinces et de la nation, un organe nécessaire de la volonté populaire, en même temps qu'un utile contrepoids à l'absolutisme parlementaire et un préservatif contre toute intrusion césarienne.

En esquissant ces réformes proposées par les adversaires du parlementarisme actuel, M. Goyau insiste sur leur intime harmonie avec la démocratie effective, entendue dans son sens le plus noble.

Avec la deuxième partie, l'historien et le publiciste succèdent au philosophe chrétien.

Un article bien documenté sur le rôle social du monastère au moyen âge nous montre comment la vie sociale à cette époque était imprégnée de préoccupations chrétiennes et comment la vie chrétienne, même ascétique, était imprégnée de préoccupations sociales.

Le chapitre sur Ollé-Laprune montre surtout le caractère chrétien de sa philosophie et de son enseignement, ne doit-on pas dire de son apostolat, dans le milieu où il a voulu combattre jusqu'au terme de sa carrière. On remarquera, non sans intérêt, que la méthode apologétique, dont on a récemment discuté la valeur, était déjà proposée par l'auteur de la *Certitude morale*.

La troisième partie traite de quelques récentes manifestations du catholicisme social : une campagne démocratique en faveur du repos dominical, le congrès de Nottingham, le congrès de Besançon.

La quatrième partie, *le Devoir d'aujourd'hui*, est un programme d'apostolat et d'études sociales, spécialement adressé à la jeunesse catholique déjà organisée et agissante, et aux maîtres soucieux de préparer les combattants de demain.

L'apostolat social doit se préoccuper de guérir les intelligences de nos contemporains en leur montrant, dans nos dogmes toujours immuables mais toujours adaptés aux besoins de l'humanité de tous les temps, ces aspects particuliers qui répondent plus parfaitement à leurs préoccupations et à leurs aspirations. Sont-ils, comme

Goethe, obsédés par le culte du moi ? qu'ils poursuivent sa véritable exaltation dans la déification de l'homme par la grâce et dans sa participation éternelle au bonheur divin. S'ils se sentent attirés par ce qu'il y a de plus noble dans les préoccupations sociales de notre époque, qu'ils considèrent attentivement le dogme catholique de la communion des saints. Ils y découvriront le lien intime de cette parfaite solidarité qui doit unir tous les membres de la famille chrétienne dans une admirable communauté de souffrances, de labeurs, de combats et de mérites, en attendant la communion éternelle dans la jouissance du même bonheur.

L'apostolat social doit aussi se préoccuper de guérir les volontés par l'action. Par le don de soi-même qui est l'action sociale, le dilettantisme intellectuel emprisonné dans son égoïsme reprendra contact avec la réalité. En dépensant pour les misères réelles toutes les forces et toutes les ressources de son être, il réapprendra à se réjouir avec fruit, à souffrir avec fécondité, à aimer avec pureté, à travailler avec amour.

La préparation à cet apostolat doit être commencée dans la période des études secondaires et continuée pendant les études supérieures.

Au collège, le programme peut se réduire à une initiation réelle, à quelques œuvres, et à une orientation spéciale de l'enseignement dans les classes supérieures, surtout en instruction religieuse.

Dans le cycle des études supérieures, les études sociales se continueront dans des réunions ou groupements spéciaux, qui seront à la fois une forme d'apostolat et un complément de formation.

Puisse ce programme devenir celui de la jeunesse et des éducateurs d'aujourd'hui ! Ainsi se formeront pour les luttes décisives de demain de vaillants et nombreux défenseurs.

E. D.

LA JEUNESSE DE BENTHAM, par Élie Halévy, 1 vol. in-8°, Paris, Félix Alcan, 1901.

L'ÉVOLUTION DE LA DOCTRINE UTILITAIRE, de 1789 à 1815, par le même, 1 vol. in-8°, Paris, F. Alcan, 1901.

Bentham n'est généralement connu en France que comme l'auteur d'un système de morale impopulaire et flétri. Mais Bentham est, en réalité, tout autre chose que l'auteur de la *Déontologie;* ou plutôt le principe de l'utilité, fondé lui-même sur une certaine psychologie,

sert chez lui de fondement à une doctrine sociale intégrale, juridique, économique, constitutionnelle.

« Ce qui érige une proposition en principe, écrit M. Halévy, c'est précisément la fécondité logique de cette proposition, le nombre des conséquences qu'elle implique. Pour connaître vraiment le principe de l'utilité, il faut donc en connaître toutes les conséquences, toutes les applications... Nous étudions l'utilitarisme intégral (I, p. 6). »

Semblable matière comportait deux méthodes. On pouvait prendre la doctrine de l'utilité au moment où le radicalisme philosophique, émané d'elle, est pleinement formé, et analyser l'ensemble des opinions et des théories, économiques ou philosophiques, qui sont les siennes ; ou bien « laisser parler les faits » et adopter la méthode d'exposition historique.

La première manière peut donner lieu de croire à de l'hostilité, si l'on fait des réserves ; à des complaisances injustifiées, si l'on traite avec sympathie l'homme et les idées. « Mieux vaut laisser parler les faits, montrer à la suite de quelles péripéties tant de théories diverses sont venues successivement s'agréger au bloc de l'utilitarisme intégral, étudier le développement réel des concepts fondamentaux, raconter l'histoire de la formation du radicalisme philosophique. » (I, p. 7.)

Or, par une heureuse correspondance, il se trouve que cette histoire coïncide précisément avec la carrière philosophique et littéraire de Jérémie Bentham. Faire la biographie de ce dernier sera donc montrer l'évolution des doctrines utilitaires en voie de donner à l'Angleterre une nouvelle politique, une nouvelle jurisprudence, une nouvelle sociologie. Le principe de l'identité des intérêts individuels devait révolutionner la Grande-Bretagne, comme la Déclaration des Droits de l'homme avait révolutionné la France.

Dans un premier volume (*La Jeunesse de Bentham*), M. Halévy nous montre Bentham disciple de Helvétius, Beccaria, Adam Smith, réformateur en jurisprudence et en économie politique, conservateur en politique. L'espoir de découvrir dans les systèmes utilitaires un principe d'unité pour les sciences sociales, à l'instar du principe par lequel Newton avait unifié les sciences de la nature, provoquait déjà (de 1776 à 1789) le mouvement d'idées qui devait aboutir au radicalisme philosophique. C'est l'ère de préparation et de sourde germination.

Dans le second volume (*L'Évolution de la doctrine utilitaire*, de 1789 à 1815), on recherche comment, sous la pression des causes générales et sous l'influence de James Mill, Bentham devint le théo-

ricien du parti radical anglais, et comment les théories de Malthus vinrent, chez Ricardo, s'agréger aux idées d'Adam Smith, pour constituer l'utilitarisme orthodoxe. Burke, Mackintosh, Paine, Godwin, Malthus, tendent de plus en plus à fonder sur la doctrine de l'intérêt leurs conceptions politiques et les sciences sociologiques. Finalement c'est Bentham qui prend la direction du mouvement. Le radicalisme philosophique est formé, organisé : il a son chef.

Tel est le thème général de ces deux travaux.

C'est ce dernier volume qui, présenté à la Sorbonne comme thèse de philosophie, a valu à M. Halévy le titre de Docteur avec mention très honorable.

Il convient de louer le style clair, bien qu'un peu abstrait, la tenue historique irréprochable du livre, la pénétration et l'érudition, surtout l'érudition de l'auteur. Sa richesse d'information est vraiment remarquable. Les documents s'amoncellent en d'interminables pages de notes rejetées à la fin des volumes.

Un troisième volume contiendra un tableau du Benthamisme, du *radicalisme philosophique*, parvenu, entre 1815 et 1832, à son dernier point de développement.

V. BERNIES.

LA FEMME DE DEMAIN, par Étienne Lamy, 1 vol. in-16, VI-289 pages, Paris, Perrin, 1901.

Comme le dit M. Lamy dans sa préface, cet ouvrage est la réunion en un volume de trois conférences faites pour des publics différents et publiées une à une dans le *Correspondant* et la *Revue des Deux-Mondes*.

Ce livre est le livre de tous : des lettrés et des délicats d'esprit, car il suffit que ce soit l'œuvre de M. Lamy pour que l'on y goûte un style d'élégante et discrète recherche ; — des partisans de l'enseignement, à qui justice est rendue dans leur zèle à encourager l'étude et à propager la science ; — des passionnés de réforme sociale ou de progrès moral, qui peuvent espérer dans la femme un puissant et actif auxiliaire ; — enfin, et surtout, des dévoués à la cause féministe, de ceux qui rêvent de servir la femme et souffrent de la voir faussement dirigée par d'inintelligents et maladroits amis, parfois aussi, hélas ! par de trop rusés et savants ennemis.

« La femme et le savoir », tel est le titre de la première partie de l'ouvrage. Les femmes ont acquis le droit au savoir : c'est un fait

reconnu d'intérêt public et sur la nécessité duquel ne discutent ni l'Église ni l'État. Mais s'il est vrai que l'ignorance a perdu tout crédit et que les boutades d'un bonhomme Chrysale seraient en parfait désaccord avec nos idées modernes, il n'en demeure pas moins certain que le droit à la science accordé à la femme donne sujet à bien des méfiances et soulève de nombreuses discussions. Ce sont précisément ces craintes qu'il faut énoncer, ces doutes qu'il importe d'éclaircir. Justes, ces objections seraient décisives et perdraient la cause de l'enseignement ; réfutées et reconnues fausses, elles assureront le triomphe de l'instruction des femmes et réduiront au silence les plus audacieux adversaires.

La première question qui se pose est la plus importante et la plus palpitante ; c'est la question capitale : la femme peut-elle développer son savoir sans exposer sa foi ? D'aucuns, et des mieux intentionnés, prétendent que la croyance religieuse de la femme s'affermit dans l'ignorance et s'affaiblit par l'étude ; qu'en conséquence, le plus sage, en pareille matière, est de lui refuser la science. Cette exclusion pouvait se comprendre au temps où la plupart des intelligences étaient soumises à la suprématie reconnue de l'Église, où l'incrédulité était un crime public et la religion généralement respectée. Mais aujourd'hui que l'anarchie règne à la place de l'unité ; qu'est niée, non seulement la vérité du Christianisme, mais la réalité même d'un Être suprême ; que la science aspire à demeurer seule ; est-il possible à la femme de conserver la foi, si elle n'a une connaissance éclairée de ce qu'elle croit ? Non, certes. « L'incrédulité offre à la femme par la science, dont elle veut, les doctrines mauvaises, dont elle ne veut pas », remarque justement M. Lamy. A ce mal, il n'est qu'un remède : donner à la femme un enseignement qui lui procure autant de science qu'un autre, tout en respectant et fortifiant sa foi : études philosophiques et métaphysiques sagement raisonnées, études de lettres et d'arts à la lumière des croyances chrétiennes.

Un tel plan de conduite ne donne aucune prise à cette autre objection contre le savoir de la femme : la crainte de développer sa vanité ou son orgueil ; puisqu'il s'agit d'un enseignement sérieux, d'une recherche attentive de la vérité, et nullement « de cette étude flatteuse, sans être éducatrice, développant chez la femme juste assez d'idées ou de talents pour la faire valoir ».

Le travail pour acquérir une véritable science préservera, en outre, la femme du grand fléau des lectures vaines ou nuisibles ; elle la prémunira contre l'exercice abusif et disproportionné de certains arts d'agrément, lui donnera le goût des œuvres utiles, l'intelligence de

ses devoirs de ménagère, et sera sa défense contre la banalité des relations et le choix irréfléchi des amitiés.

Si le savoir est utile à la femme en général, il devient d'un précieux emploi pour la mère dans son chef-d'œuvre permanent, l'éducation des enfants. Que le jeune homme ne trouve pas excuse pour se dérober à l'influence maternelle dans le dédain de la foi peu instruite, et qu'il puisse toujours « croire à la raison comme au cœur de sa mère » ! Que cette action s'exerce dans la famille entière et dans cette portion de la société qu'on appelle le monde ! Les femmes sont les reines du monde : à tort ou à raison — et c'est à tort pour quelques-unes — on y admet qu'elles n'ont pas le goût du sérieux, et pour leur plaire, on ne connaît rien de mieux que la médisance et la galanterie. Si bien qu'en leur compagnie, observe M. Lamy, « toute valeur des hommes devient une infériorité et toute futilité un avantage ». Chez elles, l'attention se porte sur le luxe du décor, et autour d'elles toute puissance est octroyée à la fortune. Il leur serait aisé, cependant, de réagir contre pareil état d'esprit ; les femmes du monde peuvent aujourd'hui paraître instruites sans être ridicules ; qu'elles osent énoncer leurs idées, et, ce premier pas fait, elles ne tarderont pas à trouver occasion d'affirmer leur opinion sur les grands problèmes de destinée et de devoir. Ce sera, de leur part, service rendu aux hommes d'abord, aux idées générales ensuite, dont elles seront les heureuses conservatrices. On saluera alors en elles, avec admiration, les nobles émules de ces chrétiennes illustres à qui la Vierge-mère traça la voie, des Clotilde et des Jeanne d'Arc. Femmes fortes et héroïques à leur tour, une fois encore elles sauveront la France.

Dans la seconde partie du livre, « La femme et les penseurs », M. Lamy étudie et compare le sort différent de la femme aux époques successives de l'histoire. C'est d'abord le poignant tableau de la société antique, opprimant la femme par ses lois et ses mœurs : l'Égypte, la Grèce et Rome avilissant la femme et la réduisant à la plus navrante misère morale. Puis, l'heureuse révolution accomplie par le Christianisme, le triomphe de l'esprit sur la chair, la victoire de la vertu évangélique sur le paganisme et son dieu, le plaisir, et la généreuse reconnaissance de la femme qui collabore à l'établissement de l'Église nouvelle. Efforts dont les fruits se perdent avec la renaissance; à cette époque, l'homme reprend tout égoïsme contre sa rivale et ne lui reconnaît plus que le droit de lui servir de distraction. Nouvelle résurrection avec le XVIIe siècle ; création d'un idéal féminin par nos grands poètes, fidélité de la femme à ses devoirs et, une

fois encore, honneur rendu par l'Église à sa dignité. A Bossuet, Fénelon, François de Sales succèdent malheureusement Rousseau, Montesquieu, Voltaire ; l'incrédulité se fait jour, détruit le règne de la foi et la puissance de la femme. Ce mal grandit à la Révolution, qui proclame, accroît d'autant les droits de l'homme qu'elle diminue et efface ceux de sa compagne. Napoléon met en plus grande faveur encore l'absolutisme masculin ; et le XIXe siècle, constatant que la femme, par sa fidélité au Christianisme, conserve un reste d'influence, se décide à porter le coup décisif en « achevant l'incrédulité de la France par celle de la femme ». La philosophie, le socialisme et les sectes ennemies se disputent l'honneur de la captiver et travaillent avec adresse à la dégrader, l'amoindrir ou l'isoler : le catholicisme seul saura la rendre libre, utile et respectée ; « si elle veut être défendue, qu'elle le défende ».

Une troisième étude enfin, « La femme et l'enseignement de l'État », nous fait assister à la lutte acharnée de l'État contre l'Église, aux efforts de la philosophie athée pour anéantir les principes fondamentaux de la morale, et au progrès du socialisme en France. « Mais, dit l'auteur avec espoir, l'avenir du monde n'est pas à la merci d'un sexe... Là où se portera la femme pour le grand mouvement social, là sera la victoire (1) ; or, la femme est l'ennemie naturelle de l'incrédulité... elle est la réserve religieuse du genre humain. » Rien n'est encore perdu, puisque « la libre pensée a à conquérir les femmes », tandis qu'« il suffit au Christianisme de les garder ».

Et M. Lamy termine en un pressant appel aux chrétiens de bonne volonté, dont le devoir est de donner à la femme, non plus simplement l'éducation des temps de paix, mais celle des temps de guerre, celle qui apprend à soutenir ses croyances contre les objections de l'histoire, des sciences et de la philosophie. L'heure a sonné de la lutte et de la victoire. Puissions-nous voir bientôt les femmes de notre France s'acheminer, à la lumière de l'Église, vers un nouvel âge d'or : la science et la vertu devenues sœurs et s'unissant, sous le même bouclier du devoir, pour combattre le bon combat avec les armes invincibles de la foi !

Mlle DE SAINT-JEAN.

(1) Bebel, discours au Reichstag, 6 février 1892.

PAUL SOLLIER, *Psychologie de l'idiot et de l'imbécile*, deuxième édition revue, avec 12 planches hors texte, 1 volume in-8°, 236 pages, Paris, F. Alcan, 1901.

M. le Dr Sollier, bien connu par ses travaux très documentés sur l'*hystérie* et sur la *mémoire*, vient de publier la seconde édition de sa *Psychologie de l'Idiot et de l'Imbécile*, une étude consciencieuse qui a eu les honneurs d'une traduction allemande et d'une traduction polonaise.

Le but de cet ouvrage n'est pas « d'élucider tel ou tel point de la psychologie des idiots et des imbéciles, de montrer le plus ou moins de fréquence de telles de leurs particularités psychiques, mais de faire une étude d'ensemble. » (Avant-propos.)

L'auteur s'attache principalement à marquer la différence radicale qui sépare l'idiot de l'imbécile. Si l'on observe, dit-il, les individus qualifiés d'idiots et ceux qualifiés d'imbéciles, on est frappé d'une chose, c'est du grand nombre d'infirmités physiques dont souffrent les idiots : strabisme, cécité, aphasie, hémiplégie, contractures, paraplégie, tics, etc..., tandis que les imbéciles n'en présentent point ou en présentent peu. D'ailleurs, la durée moyenne de la vie des idiots est très faible ; au contraire, les imbéciles vivent aussi longtemps que les gens normaux.

L'imbécillité apparaît donc « comme une *affection mentale due probablement à un trouble fonctionnel*, mais non à une lésion organique des centres nerveux. L'idiotie est « le *symptôme d'une affection organique des centres nerveux* ».

Après un chapitre sur la méthode, le Dr Sollier décrit l'activité psychologique de l'idiot et de l'imbécile, dans la sensation, l'attention, les instincts, les sentiments, dans les manifestations du langage, de l'intelligence proprement dite, de la volonté, enfin, au point de vue de la personnalité et de la responsabilité.

Il arrive à cette importante conclusion que le non-développement des facultés et ensuite la persistance de ce non-développement doivent être rapportés au défaut plus ou moins prononcé d'*attention*.

Mais l'attention a des caractères et des causes différentes chez l'idiot et chez l'imbécile. L'attention de l'idiot est réduite à sa plus simple expression. Il n'est attiré et n'est vivement ému par rien. Il n'a que des idées pauvres, des sentiments mal définis. Les sensations qu'il éprouve ne lui apportent que des détails insignifiants. Cet état

misérable tient à la mauvaise condition de ses éléments nerveux.

L'attention est vive parfois chez l'imbécile. Ce qui la caractérise, c'est l'*instabilité*. L'imbécile passe sans cesse d'un sujet à l'autre. Il faut répéter plusieurs fois ce qu'on lui dit. Encore ne comprend-il pas toujours. Il parle avec volubilité, fait des coq-à-l'âne continuels, n'attend pas que la question soit entièrement posée pour répondre. Son attention est frappée du premier coup ; il est incapable de la soutenir.

L'auteur est sévère pour l'imbécile. C'est un égoïste, un méchant, un arrogant, un paresseux, un être extrêmement faux. Aussi bien les idiots sont-ils « moins nuisibles que les imbéciles. Ces derniers d'ailleurs sont tout aussi inutiles que les premiers. Les idiots sont *extra-sociaux ;* les imbéciles, *antisociaux* (p. 227). »

Il serait désirable qu'il parût sur les autres cas pathologiques des analyses comme celle que présente le Dr Sollier. On ne compte plus les services que rend à la psychologie normale la psychologie morbide.

J. DARN.

ED. GOBLOT. — *Le Vocabulaire philosophique*, 1 volume in-18 jésus de 489 pages, Paris, A. Colin.

Il arrive souvent que l'étudiant, le professeur même, sont arrêtés au cours d'une lecture par des mots dont le sens précis leur échappe. « Quelques définitions très simples, a justement remarqué M. Goblot, épargneraient beaucoup d'erreurs graves, de travail pénible, d'obscurités décourageantes. » (*Introduction,* XI.)

Nous avions déjà le *Lexique de Philosophie* de M. A. Bertrand. Le *Vocabulaire philosophique* présente des qualités particulièrement remarquables. Il est rédigé dans une langue claire et simple. L'auteur a le talent de résumer brièvement, tout en n'omettant rien. Qu'on lise les articles « Finalité » et « Tables de Bacon ».

M. Goblot propose — humblement, timidement même, — des réformes du langage reçu. A l'article « Mémoire » il dit : « Le simple retour d'un état de conscience antérieur n'est pas un *souvenir ;* il ne mérite ce nom que quand il est accompagné de *reconnaissance*. La mémoire est la faculté de penser le passé *comme tel*. » Et nous estimons qu'il a raison. La conservation, l'association même, et la reproduction des phénomènes psychologiques, sont plutôt *conditions* de la mémoire en même temps que de l'imagination.

Il déclare « des plus fâcheux l'usage d'opposer le *général* au *particulier* ». Il préfère avec quelques raisons le terme *universel*. M. Goblot est peut-être moins heureux quand il refuse d'appliquer ce terme aux *notions*, et qu'il le réserve pour distinguer entre eux les jugements ou propositions. Est-ce que l'idée d'arbre qui s'étend à tous les arbres n'est pas aussi *universelle* que ce jugement : tous les arbres ont des racines?

M. Goblot avoue qu'il a réparé jusqu'à la dernière heure d'importantes omissions. Nous lui en signalons quelques-unes dont il pourra tenir compte dans une prochaine édition. C'est ainsi qu'il néglige de définir *l'étendue*, *l'espace*, *le temps*.

Le *Vocabulaire philosophique* ne s'adresse pas uniquement aux philosophes de profession. La philosophie a pénétré jusque dans la littérature. Ils le consulteraient avec fruit, les profanes qui n'ont pas le loisir ou le courage d'aborder de longues monographies.

J. DARN.

SCIENCE ET RELIGION. (*Études pour le temps présent.*) Vol. in-12 de 64 pages. — Prix, franco, 0 fr. 60. (Paris, Bloud, éditeur.)

Cette collection n'a rien d'un assemblage fortuit ; elle se divise en séries homogènes. Les écrivains qui y collaborent : théologiens, philosophes, savants... ne travaillent pas à l'aventure et en dispersion ; ils se groupent avec méthode. *Science et Religion*, ce titre général signifie assez clairement le but commun qu'ils poursuivent, et leurs études sont bien dites « études pour le temps présent » : une évidente opportunité les recommande. Est-il besoin de répéter que l'opposition prétendue de la foi et du savoir positif est la grande question actuelle ? A cette pierre combien ont choppé ?... Il faut l'ôter du chemin. Or, c'est sur toutes les avenues de la pensée que se rencontre, diversifié infiniment, l'obstacle où heurtent parfois les marcheurs les plus sûrs. Il s'agit donc de procéder, dans toutes les directions, à l'indispensable déblai. C'est pourquoi le directeur de *Science et Religion* a distribué en équipes ses travailleurs. A parler sans métaphore, les 186 volumes qui composent cette collection se catégorisent selon qu'ils traitent d'apologétique générale, de science proprement dite, de morale ou de sociologie, de théologie ou d'histoire du dogme, de philosophie...

C'est ici le lieu de signaler la série très riche qui s'intitule *Ques-*

tions philosophiques. On remarquera combien variés sont les sujets et quel esprit en a inspiré le choix, attentif à faire converger les efforts des collaborateurs vers le but que nous avons défini.

La liberté morale est-elle une illusion ? C'est le problème que pose le comte Domet de Vorges dans les *Ressorts de la Volonté et* le *Libre Arbitre*, et, appuyé sur saint Thomas, il établit contre les déterministes la réalité de notre autonomie. Dans la *Conservation de l'Énergie et la Liberté morale*, le P. de Munnynck, professeur au collège dominicain de Louvain, se prend à une objection particulière tirée de la loi dite de la conservation de la force. Il précise en des pages serrées cette difficulté fameuse, et il conclut que le franc arbitre n'est nullement inconciliable avec la constance, d'ailleurs seulement probable, de l'énergie cosmique. M. l'abbé Mano (*le Pessimisme contemporain*) remonte aux précurseurs de nos philosophes et de nos poètes désenchantés ; il étudie, en soi, la conception qui inspire ces modernes contempteurs de l'existence, et les affirmations du christianisme sur notre destinée lui paraissent l'unique solution de l'angoissante énigme de la douleur. La vie, c'est encore le sujet traité, mais à un point de vue tout différent, par le même auteur, quand il envisage le mystère biologique. Confronter sur ce point les données de la science positive et de la métaphysique, c'est l'objet de son livre sur le *Problème de la vie*. Nous revenons, avec le P. Badet, de l'Oratoire, au *Problème de la souffrance humaine*, et M. l'abbé Constant ne nous en éloigne guère, lorsqu'il traite du *Mal*, de sa nature, de son origine, de sa réparation.

L'Homme animal et l'Homme social, d'après l'école matérialiste, *l'Animal raisonnable et l'Animal tout court*, « Étude de psychologie comparée », sous ces titres s'annoncent deux volumes de M. C. de Kirwan : l'un où sont résumées et combattues les théories naturalistes sur l'origine soi-disant animale de l'homme ; l'autre où il est démontré qu'entre l'intelligence et l'instinct il y a mieux qu'une différence de degré. Rapprochons de ces substantiels petits livres l'opuscule très nourri de M. le chanoine G. Contestin sur *le Matérialisme et la Nature de l'Homme*. M. G. Contestin consacre un autre volume à *la Providence*, dont il définit l'intervention sous trois formes, qui répondent à la conservation des êtres, à leur gouvernement, à la répartition des biens et des maux dans l'humanité. *Hasard ou Providence*, du P. J.-D. Folghera, des Frères Prêcheurs, expose avec force les preuves de la finalité. M. P. Vallet, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Clermont-Ferrand, est dans le vif de l'actualité scientifique et philosophique, lorsqu'il approfondit l'hypothèse du trans-

formisme universel, sous ce titre : *Évolution, Progrès, Liberté*. Comment le christianisme seul donne valeur et portée morale à ce qu'on nomme aujourd'hui du nom de solidarité, c'est ce que démontre l'éminent philosophe, directeur de la *Quinzaine*, M. George Fonsegrive, dans *Solidarité, Pitié, Charité*. Est-il vrai, comme certains le prétendent, que les « émanations des laboratoires » soient mortelles à la doctrine qui affirme Dieu, l'âme, la vie future ? M. Michel Salomon nous convie à nous en assurer avec lui. C'est le sujet de son opuscule en deux tomes : *Le Spiritualisme et le Progrès scientifique*. M. l'abbé J. Laxenaire s'attache particulièrement à l'un des points qui y sont touchés, et dans l'*Au delà* ou *la Vie future d'après la Foi et la Science*, il projette sur la question de l'immortalité de l'âme la triple lumière de l'expérience, de la raison et de la Révélation.

Terminons cette énumération en signalant, du P. de la Barre, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Certitudes scientifiques et Certitudes philosophiques*, l'un des livres les plus caractéristiques de la série.

M. S.

THESAURUS PHILOSOPHIÆ THOMISTICÆ, par Bulliat. 1 vol. in-8° raisin, 700 pages, Vic et Amat, Paris, 1900.

On a souvent regretté que saint Thomas n'ait point laissé une *Somme philosophique* semblable à la *Somme théologique*. Sa philosophie se trouve dispersée dans ses différents ouvrages ; de là, pour le professeur et pour l'étudiant, difficulté de recherches et perte considérable de temps.

M. l'abbé Bulliat, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au séminaire de Nantes, a eu l'heureuse idée de combler, autant que possible, cette lacune, en éditant, sous le titre : *Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ*, un traité exclusivement composé d'extraits empruntés aux œuvres du grand Docteur.

Ce *Thesaurus* constitue un véritable manuel de philosophie thomiste. Il embrasse toutes les questions de la philosophie, et sur chacune d'elles reproduit intégralement le texte du Docteur angélique. L'ordre suivi est celui-là même qui se trouve dans les meilleurs auteurs classiques modernes ; aussi les élèves pourront-ils étudier simultanément le texte d'un cours élémentaire et le texte de saint Thomas. Le choix des articles a été opéré avec discernement, et d'ailleurs les passages parallèles sont toujours indiqués par des réfé-

rences à la fin de chaque paragraphe. Enfin des notes considérables, tirées elles aussi des œuvres du maître, viennent heureusement s'ajouter au texte principal, soit pour éclaircir un point obscur, soit pour apporter une nouvelle preuve ou quelque considération particulière.

Le *Thesaurus* est donc une œuvre de vulgarisation ingénieusement conçue et exécutée; c'est pourquoi il nous paraît appelé à un légitime succès. Il a le précieux avantage de mettre à la portée de tous les richesses de la philosophie de saint Thomas.

Aussi plusieurs cardinaux français, plusieurs recteurs des Instituts catholiques et doyens des Facultés de théologie ont-ils honoré le *Thesaurus* d'approbations élogieuses. Le Souverain Pontife a lui-même exprimé à l'auteur sa satisfaction par la lettre suivante :

« *Non pauci jam sunt iique egregii viri, qui disciplinam Thomæ Aquitanis in majoribus doctrinis colendis, secundum ea quæ sæpius Nos graviterque in id præscripsimus, promovere auspicato student. Dignum te quidem, qui in eorum habearis numero, ostendit editus a te Nobisque pia voluntate exhibitus* Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ. *Laboriosum sane opus, idemque doctoribus non minus quam discipulis opportunum; quorum usui e reconditioribus ejusdem Doctoris libris delectos locos uberi copia apparasti, ad singula doctrinæ capita accommodate digestos. Habeas itaque a Nobis quam meritus es tum de obsequenti in Nos opera gratiam, tum doctæ sollertiæ laudem : utramque libenter tribuimus.* »

Ajoutons que la partie matérielle de l'ouvrage ne laisse rien à désirer. L'impression est soignée ; la correction du texte aussi parfaite que possible ; les titres sont bien mis en relief.

En terminant nous devons signaler aux lecteurs qui joignent l'étude de la théologie à celle de la philosophie, un second ouvrage théologique, édité récemment par M. l'abbé Bulliat, analogue au premier et répondant aux mêmes intentions, le *Thesaurus Theologiæ Thomisticæ*, 2 vol. in-8° raisin, Paris, Amat, 1901.

E. A.

Dr MICHAEL WITTMANN. *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (Ibn Gebirol). 76 s. in-8°. — Aschendorffsche Buchhandlung. Münster i. W. — 2 mk. 75.

Les lecteurs de la *Revue de Philosophie* connaissent sans doute tout ce que doit l'histoire de la philosophie du moyen âge à l'importante

collection des DD. Baumker et von Hertling, *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* — Dans ce troisième fascicule du troisième volume paru, un des élèves de M. Baumker, M. Wittmann, met à profit l'édition critique que son maître a faite, dans cette collection même, du *Fons Vitæ* d'Avencebrol (l'Avicebron de la Somme), pour étudier les rapports de la philosophie du docteur juif du XIe siècle avec celle du grand Scolastique du XIIIe. Dans l'ensemble, Avencebrol ressuscitait le syncrétisme alexandrin de Plotin, un peu modifié par celui de Philon ; et à ce titre il eut l'honneur de représenter dans le tournoi philosophique le Platonisme en faveur en face de l'Aristotélisme naissant. Avencebrol eut un excellent accueil auprès de l'école franciscaine, et ses thèses sur le primat de la volonté, sur l'universalité de la matière et la composition de matière et de forme étendue aux anges, sur la multiplicité des formes dans l'homme, etc., furent reprises par les Gundissalinus, les Alexandre de Halès, les saint Bonaventure, et, plus tard, les Duns Scot. Saint Thomas fut novateur, et, à ce titre, de la minorité, en opposant ses doctrines du primat de l'intelligence, de l'immatérialité des anges, de l'unicité de la forme substantielle et de l'âme. M. Wittmann étudie les réfutations que fait un peu partout en ses œuvres le saint docteur des théories du *Fons vitæ*, et sans doute, derrière et à travers elles, de bien d'autres doctrines contemporaines, assez répandues pour que l'Université de Paris ait obligé l'auteur de la *Somme* à se justifier en ces questions, et que l'Université d'Oxford soit allée contre lui jusqu'à une censure officielle.

En passant, M. Wittmann croit découvrir dans l'impersonnel *De Ente et Essentia*, où Avencebrol n'est même pas nommé, une œuvre polémique dirigée contre lui. C'est là la trouvaille de cette brochure.

Au reste, composée avec beaucoup de critique et écrite d'un style clair et ferme, elle remplit scientifiquement son but, assez restreint, qui est d'être la monographie d'une des polémiques de saint Thomas contre les Arabes.

E. CHARLES.

PÉRIODIQUES SLAVES

Katoliski Obzornik. Ljubljana (Autriche). — Fondé en 1897 par la société léonine slovène, le *K. Ob.* paraît par fascicules de 96 pages in-8°, tous les trois mois. Il ne s'occupe pas exclusivement de questions philosophiques; il fait aussi une part assez large au mouvement littéraire, social et religieux. La *Revue de Philosophie* rendra compte des articles philosophiques.

1900, 2e fasc., p. 110-137. — 3e fasc., p. 220-241.

Dr. Fr. Kovacic. — *La Conception aristotélicienne de l'univers.*

Les conceptions métaphysiques, cosmologiques et éthiques d'Aristote se trouvent résumées dans sa conception du principe et de la fin de l'univers.

La première partie de cette étude (fasc. II, p. 110-137) est un exposé concis des principes d'Aristote sur l'univers. Dieu, l'homme et l'éthique, d'après le Stagirite, font l'objet de la seconde partie (fasc. III, p. 220-241).

I. — *Les principes métaphysiques de l'univers.*

a) *L'acte et la puissance.* L'acte en général est antérieur à la puissance dans l'ordre ontologique et dans l'ordre logique. Toute la philosophie du Lycée part de l'axiome : ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα (ψ, 441 a, 3). Si quelque chose existe, il faut qu'il y ait un être éternel. Cet être éternel ne peut être puissance; il est acte, acte nécessaire et premier (119). « Sous ce rapport, le système d'Aristote s'oppose complètement aux théories évolutionnistes et panthéistes qui veulent placer à l'origine du monde le non-être ou l'inconscient (p. 118). »

b) *La matière et la forme.* La matière d'Aristote possède un certain degré de réalité (p. 122), et l'auteur a bien soin de la distinguer de la matière première de Platon et du panlogisme de Hegel. « Avec sa théorie de la puissance et de la matière, le Stagirite a heureusement

contourné le dangereux écueil de la pensée spéculative, à savoir, le passage du non-être absolu à l'être absolu (123). » La forme donne à un être sa détermination. Mais d'où vient-elle ? Lorsqu'une chose reçoit une certaine forme, cette forme devait exister déjà quelque part (124).

c) *La cause efficiente*, principe du changement. Ce principe ne se confond nullement avec la matière. Tout ce qui passe de la puissance à l'acte procède toujours d'un être en acte : ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις (p. 125). La théorie du changement et de la production forme le centre du système de l'univers. De cette conception Aristote déduira l'existence d'un premier moteur immobile et nécessairement acte pur. « Ainsi, en observant le changement, Aristote nous conduit jusqu'à la cause suprême, à la substance éternelle, suprasensible et spirituelle, jusqu'à l'acte pur (129). »

d) *La finalité*. La finalité donne à la conception péripatéticienne du monde l'unité et l'homogénéité. Chaque individu a sa fin propre qui est subordonnée à la fin de l'univers tout entier. Agir pour sa fin propre, c'est réaliser la fin suprême, comme aussi poursuivre la fin suprême, c'est tendre à son propre bien. La fin s'identifie avec le bien et la perfection (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθον). La fin prochaine des êtres leur est immanente, de même que la tendance vers la fin suprême ; mais le bien suprême lui-même est en dehors des êtres. Ceux-ci tendent vers lui et il attire et meut l'univers par le désir (134).

Aristote observe qu'il y a de l'ordre dans la nature. Où donc est l'intelligence qui règle les phénomènes naturels ? La nature par elle-même est incapable de choisir une fin. Il faut donc chercher en dehors du monde l'intelligence ordonnatrice. Puisque la fin se confond avec la forme et que la forme survient dans les êtres, les essences, avant d'exister, doivent être prédéterminées d'une certaine manière. Donc, l'existence de l'univers postule l'antériorité, au moins ontologique, d'une intelligence, contenant les formes et les fins (p. 135).

En résumé, le premier principe des choses est un acte, éternel, immatériel et distinct du monde, qui meut tout et vers lequel se dirige le κόσμος tout entier (p. 137).

II. — *Les rapports de Dieu avec le monde, l'homme et l'ordre moral.*

a) Deux choses sont certaines pour Aristote : 1° l'être le plus parfait doit penser et 2° dans cet être il n'y a place pour aucun changement. Dieu se pense lui-même (221). Et le monde ? Dieu le connaît-il ? Agit-il sur lui ? Quelques historiens modernes donnent un sens mo-

niste évolutionniste au système d'Aristote. La divinité aurait bien été la cause première et la fin dernière du mouvement, mais une cause et une fin abstraites. Si la forme est tirée de la puissance de la matière et si la nature est une force subsistante, l'être extramondial devient superflu. M. Kovacic pense que ce n'est pas là la pensée d'Aristote. D'abord, dit-il, la forme n'est jamais tirée de la puissance de la matière que par une cause efficiente (p. 222). Ensuite on sait que le premier ciel, d'après Aristote, reçoit le mouvement de la cause première immobile et que la première sphère mue transmet l'impulsion aux autres sphères célestes et de là aux choses terrestres, de sorte que le mouvement et l'action dans le monde proviennent directement du premier ciel et indirectement de la divinité.

La question : Dieu connaît-il le monde ? est présentée avec beaucoup de clarté. Supposez, dit l'auteur, que Dieu ne connaisse pas ce qui se trouve en dehors de lui, l'acte pur serait en puissance, puisqu'il pourrait connaître encore quelque chose. De plus, l'objet de la pensée divine est Dieu lui-même. Or, si Dieu est la cause première et la fin dernière, ce que tout le monde admet, il faut qu'il se connaisse comme tel (p. 224). M. K... ne pense pas qu'on doive se résigner à affirmer qu'Aristote s'est tout simplement contredit sur un point si important (*Ibid.*). Il remarque encore qu'Aristote a blâmé Empédocle d'avoir refusé à la divinité seule la haine, principe constitutif des êtres, car, pour Empédocle, le semblable étant connu par le semblable, la divinité ne pourra connaître la haine et, par conséquent, la plus heureuse des essences divines saura moins que les autres, puisqu'elle ne connaîtra pas tous les principes (*Mét.*, III, 4, 1000 b., 3-5). Il ne paraît pas raisonnable d'attribuer à Aristote une opinion qu'il reproche à d'autres.

M. K.. à l'appui de sa thèse apporte encore d'autres argument sindirects (226) et il passe à la seconde question : Dieu a-t-il quelque influence effective sur l'univers ? Après avoir exposé les preuves en faveur de la négative, il tâche d'établir l'opinion contraire, qu'il confirme aussi par la théorie aristotélicienne des sphères célestes et des intelligences qui les dirigent. Il termine son intéressante discussion par ces paroles : « Nous ne pouvons pas échapper à cette conclusion que l'être le plus actuel est aussi cause efficiente. Il nous semble cependant qu'ils vont trop loin ceux qui croient trouver chez Aristote une idée précise de la création (227). »

b) L'homme. L'auteur ne fait que résumer brièvement l'anthropologie aristotélicienne, dans ses rapports avec l'ordre métaphysique et cosmologique et aussi avec l'ordre moral. « Bien que, dit-il en ter-

minant, l'idée de la résurrection corporelle n'ait pas été tout à fait ignorée des païens, nous ne devons cependant attendre d'Aristote rien de précis sur ce point, et cela est logique, puisque seule l'intelligence active étant semblable à Dieu, elle est aussi seule immortelle. Mais comme cette intelligence est une faculté de l'homme et non un être séparé, l'immortalité personnelle, au point de vue psychologique, est assurée (231). »

c *Les principes de l'éthique.* « Le caractère général de la philosophie d'Aristote est d'unir dans un harmonieux ensemble des parties différentes et séparées (231). »

Les idées dominantes de la métaphysique servent de fondement à l'éthique. Si tout dans la nature est soumis à la finalité, l'homme n'aura-t-il pas de fin déterminée? La fin de l'homme, c'est son bien parfait (ἄριστον, τέλειον). Or, tout le monde est d'accord, dit Aristote, que le bien parfait de l'homme consiste dans le bonheur. Mais où faut-il chercher ce bonheur? C'est dans le perfectionnement de la nature spécifique, c'est-à-dire de la nature raisonnable de l'homme qu'il faut mettre son bonheur. Aristote distingue très bien l'utile (χρήσιμον) du beau et du bien en soi (καλοκἀγαθον). Le bien moral est surtout le *bonum honestum* et l'εὐδαιμονία n'est pas le plaisir sensible ou la volupté, mais une joie pure « qui suit l'opération de l'âme (p. 234). » La vertu, pour Aristote, est le résultat d'une série d'actes spécifiques par lesquels l'homme perfectionne son être et acquiert le bonheur. La vertu la plus parfaite est celle qui se rapporte à la meilleure partie de l'homme, à la raison. Le bonheur parfait de l'homme consiste donc dans la contemplation. La raison doit, en outre, régler les actions particulières et maintenir les inclinations dans un juste milieu (μεσότης).

La morale d'Aristote, d'après M. K..., n'est pas une morale tout à fait indépendante. La raison ne crée pas l'ordre moral, elle ne fait que le découvrir et le proclamer. L'éthique d'Aristote est fondée sur la métaphysique et, comme la métaphysique, elle se rattache à une fin supérieure, la divinité (p. 237). Cependant, sur ce dernier point, l'éthique d'Aristote présente bien des lacunes. Deux principes sont clairs et certains: 1° l'homme cherche naturellement le bonheur; 2° pour y arriver, il convient de pratiquer la vertu. Mais comme tous les moralistes grecs, Aristote se heurte ici à des difficultés insurmontables, car la vie réelle contredit très souvent les principes.

Sur la question de la vie future, la morale péripatéticienne reste muette. On peut trouver la raison de ce silence dans l'anthropologie même d'Aristote et dans le rapport de l'éthique à la vie sociale.

D'abord, la morale d'Aristote s'adresse à l'homme tel que nous le voyons. Or, après la mort, l'âme végétative et l'âme sensitive n'existent plus. Ensuite, la société comme telle est limitée à la vie présente. Par conséquent l'éthique, qui, d'après Aristote, n'est qu'une partie de la politique, se renferme dans les mêmes frontières.

Malgré ses défauts, l'éthique d'Aristote, conclut l'auteur, nous dirige vers quelque chose de plus haut. Elle place le bonheur parfait dans la connaissance de la vérité, et même de la vérité suprême. Mais elle n'accorde ce bonheur qu'à une élite et non pas, comme la morale chrétienne, à tous les hommes de bonne volonté.

DRAGUTIN ETEROVIĆ.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

NOTE SUR L'ACTIVITÉ DE LA VIE PSYCHOLOGIQUE

Le mécanisme perd chaque jour du terrain en physique, en chimie et en biologie.

Des savants de tout premier ordre, comme MM. de Lapparent, Duhem et Vignon, — pour ne parler que de ceux dont les lecteurs de la *Revue de Philosophie* ont pu apprécier les travaux, — se déclarent incapables d'expliquer la structure, la composition et les propriétés des êtres, avec de la simple matière homogène et du mouvement.

Il est vrai qu'ils ne sont pas d'accord sur tous les points.

M. de Lapparent soutient la constitution moléculaire de la matière et, de plus, ne voit dans les atomes que des systèmes de forces : il nie le continu, il est dynamiste pur.

M. Duhem commence par rejeter l'hypothèse des atomes, dont il n'a aucun besoin pour construire sa physique ; il affirme ensuite la nécessité du continu et celle de nombreux éléments qualitatifs pour spécifier le continu. L'éminent professeur de la Faculté des Sciences de Bordeaux estime que mécanisme et dynamisme représentent des systèmes trop simplistes et trop peu souples pour se plier à la réalité. Il se trouve ainsi dans la tradition péripatéticienne. Nous ne parlons pas de l'hypothèse atomique, qui n'intéresse aucun principe essentiel du péripatétisme.

C'est ainsi que M. Vignon suppose cette hypothèse établie ; et cependant le dynamisme qu'il défend en biologie est encore celui d'Aristote : M. Vignon admet l'activité et le continu.

Quoi qu'il en soit de ces divergences sur la nature de l'élément matériel, le mécanisme cartésien a cessé d'être considéré comme un

dogme scientifique, et l'on peut, sans lui et même contre lui, édifier la physique, la chimie, la cristallographie et la biologie.

Mais nulle part le mécanisme n'est plus discrédité qu'en psychologie. L'associationnisme anglais, cette forme spéciale du mécanisme appliqué à la conscience, a tenté en vain de rendre compte des opérations de l'esprit et de l'esprit lui-même. Les disciples de Leibniz et de Kant ont reproché avec raison à ceux de Hume et de James Mill de n'avoir su réaliser aucune synthèse psychologique. Aussi, après avoir été d'abord acceptée avec enthousiasme pour sa simplicité, l'association mécanique a-t-elle dû faire place à l'association dynamique. Par réaction, mais aussi par la claire vue de l'impossibilité de faire consister notre vie intérieure en des actions réciproques toutes mécaniques, la psychologie contemporaine tend à mettre en lumière l'*activité générale de la conscience*.

Prenons la vie, avant l'éveil de la conscience, dans ce petit corps protoplasmique où battent déjà ses premières pulsations. Elle consiste en une hiérarchie d'activités, dont les unes, d'ordre physico-chimique, la rattachent au plan général des êtres ; dont les autres, d'ordre proprement biologique, la spécifient et l'élèvent au-dessus de la matière brute. Les premières servent de base aux secondes : l'instabilité des éléments chimiques, qui ne se rencontre jamais dans la nature morte, est la condition même de la vie du protoplasma. De plus, la coordination dynamique qui subordonne ainsi l'inférieur au supérieur, subordonne également les unes aux autres les activités biologiques et les dirige vers la fin générale de la vie : la conservation de l'être vivant.

Cette hiérarchie de forces explique le caractère d'intériorité et de spontanéité des mouvements amiboïdes. Ces mouvements, qui sont continuels, peuvent se produire sans être provoqués du dehors. L'organisme le plus élémentaire a donc la faculté de se mouvoir et la vie consiste en une activité motrice intérieure. Les modifications organiques, qui résultent en grande partie du processus fondamental de la nutrition, rendent les forces en puissance capables de travail et amènent les forces en tension à dépenser leur énergie sous forme de changements ininterrompus. La vie est donc jusqu'à un certain point une activité indépendante du monde extérieur. Cette indépendance jointe à l'irritabilité lui permet d'adapter ses réactions aux excitations qui lui proviennent du milieu nutritif extérieur, sans lequel elle ne se conserverait pas longtemps.

La vie évolue, elle possède un système nerveux central. Là encore

nous trouvons des mouvements qui jaillissent de l'intérieur et précèdent les impressions sensibles. Il est nécessaire que les centres bulbaires qui tiennent sous leur dépendance les fonctions les plus essentielles de la vie n'aient pas besoin, pour se décharger, d'attendre les excitations extérieures. La nutrition accumule le potentiel. De là, les premiers mouvements du fœtus, le réveil naturel, le besoin d'activité des jeunes animaux, des enfants. « L'homme, dit Höffding(1), dont nous nous inspirons ici, indépendamment de ce qu'il voit, entend et pense, est capable d'une activité prodigieuse, sa perception sensible et sa pensée sont précieuses pour diriger le mouvement, mais ne le produisent pas à l'origine. Déjà Fichte soutenait que ce qu'il y avait tout d'abord en nous, c'était un effort pour agir : effort donné avant la conscience du monde réel et ne pouvant s'en déduire. »

L'organisme se pose donc d'abord comme actif en face du monde extérieur ; mais ensuite il laisse déterminer son activité par les excitations variables du milieu, auxquelles il répond par des réactions plus ou moins appropriées. Ces réactions ou *mouvements réflexes* peuvent s'accomplir avec conscience ; mais la conscience ne les produit pas.

A un certain stade de développement du système nerveux, le cerveau intervient dans la production des mouvements. L'activité s'élève et s'intériorise, comme le prouvent les différentes forces qu'elle met en jeu.

L'*acte instinctif* suppose nécessairement les excitations extérieures, qui, du reste, se traduisent en sensations, mais combien plus les tendances motrices déposées dans l'organisme !

L'*acte volontaire* est précédé de la considération des motifs d'agir, chose d'ailleurs absolument intérieure ; mais n'est-ce pas l'activité de la volonté qui, en dernière analyse, choisit tel parti de préférence à tel autre ?

Le choix et, d'une manière plus générale, la volition — un acte pouvant être pleinement volontaire sans être un choix, — sont en nous ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel. L'exécution matérielle en sera parfois entravée. Mais la volonté elle-même ne sera pas atteinte. Certains cas bénins d'agraphie empêchent d'écrire ce qu'on lit : le malade multiplie les efforts, il *ne sait pas* coordonner ses mouvements ; mais il *veut*, au sens absolu du mot.

(1) *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. Poitevin. VII. — A, 3, p. 409.

Tels sont les degrés de l'activité dans ses rapports avec les mouvements. Dispersés sur tous les échelons de la vie, ils se réunissent et se coordonnent dans l'âme humaine, ce merveilleux résumé de la vie chimique et de la vie biologique, de la vie animale et de la vie intellectuelle.

L'activité que nous venons d'étudier tient sous sa dépendance immédiate les mouvements et possède à son usage un appareil moteur qui, encore indifférencié dans les mouvements amiboïdes, se dessine avec les réflexes et se développe ensuite parallèlement à l'activité.

Mais à côté de cette activité que nous appellerions volontiers l'*activité motrice*, parce qu'elle est la source immédiate du mouvement, il faut en placer une autre non moins importante destinée à diriger le mouvement : l'*activité représentative*.

Nous sommes d'abord actifs. Mais nous ne tardons pas à recevoir des excitations extérieures exigées par la nature même de notre activité. Lorsque ces excitations retentissent dans la conscience sous forme de sensations, l'activité prend une orientation psychologique, orientation beaucoup plus libre que celle qui lui provient de la pure excitation, mais qui ne mérite le nom de liberté que lorsqu'elle est produite, non plus par des sensations, mais par des idées abstraites et des jugements. Sans états de conscience représentatifs, la vie animale et la vie intellectuelle ne sauraient exister, de même que sans irritabilité et sans excitation la vie organique disparaîtrait à brève échéance.

L'activité motrice, malgré une certaine autonomie, dépend par conséquent de l'activité représentative. Car c'est bien une activité qui se manifeste dans la conscience ou plutôt une hiérarchie d'activités.

Notre vie intérieure ne consiste pas seulement dans la multiplicité et la succession des états de conscience. Ces états, qui lui donnent un aspect de passivité, n'en constituent que les éléments et les matériaux. Or, vivre, c'est lier ces éléments et informer ces matériaux : c'est être actif.

La vie intérieure varie en fonction de l'activité psychologique.

Voici une conscience à peu près amorphe : les quelques sensations et images qui viennent par instants la colorer, manquent de coordination et d'intérêt. Peu d'activité, peu de synthèse; la vie intérieure est extrêmement pauvre, c'est celle de l'idiot. La dissociation psychologique suppose dans bien des cas une dissociation organique : l'idiot ne vit pas longtemps. — L'imbécile a moins d'infirmités physiques;

mais sa vie intérieure est encore misérable. Les états de conscience sont pêle-mêle, les liaisons trop rapides. L'activité n'est guère qu'apparente ; elle ne commande pas les synthèses qu'elle fait, elle n'est pas maîtresse des impressions, elle ne s'appartient pas. — Au réveil, il nous faut un certain temps pour nous ressaisir. Notre vie intérieure est toute dispersée, ses éléments sont en quelque sorte à l'état sporadique. Ils ont besoin d'être réunis et concentrés par l'activité qui constitue la vie consciente normale.

Mais rien ne montre mieux la nécessité de l'activité dans la constitution de la vie psychologique que le développement de la conscience de l'enfant : chaque progrès de la vie intérieure marque un accroissement d'activité.

On ne saurait déterminer le moment précis où le fœtus naît à la vie consciente. Cette vie existe certainement avant la naissance de l'enfant. Elle débute par des sensations tactiles, d'abord passives. Lorsqu'à un certain stade du développement de l'embryon, nous voyons des organes se loger sous des téguments et l'individu se constituer par l'opposition d'un dedans et d'un dehors, les sensations viscérales peuvent se produire : elles doivent s'accompagner de plaisir ou de peine.

A la naissance, des phénomènes nouveaux viennent enrichir la conscience fœtale. Les modifications importantes introduites dans la manière de se nourrir et de respirer augmentent le nombre et l'énergie des sensations internes.

Le monde extérieur agrandi apporte des sensations de froid. Dès le deuxième jour, l'enfant trouve du plaisir aux sensations de lumière et semble les rechercher. Vers la troisième semaine, il commence à fixer les objets. Il met plus de temps à saisir les couleurs. Ils s'oriente assez vite d'après les sensations auditives : il tourne la tête du côté d'où il entend la voix de sa mère. « L'énergie végétative accumulée, dit Höffding [1], fait en quelque sorte explosion dans le mouvement des membres et l'enfant se trouve ainsi amené à faire des expériences avec les objets du monde extérieur. Ces expériences, l'enfant les poursuit avec beaucoup d'ardeur ; car il trouve une grande satisfaction dans l'exercice de sa propre activité et dans les changements qu'il est capable de produire. »

L'enfant traverse une période de sensation pure plus ou moins longue selon les différents sens, au bout de laquelle il entre dans la période de perception proprement dite. Les conditions maté-

1. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. Poitevin, p. 6.

rielles de la perception font longtemps défaut pour la vue. La coordination des mouvements des yeux s'établit lentement. Au début, l'enfant est capable de regarder en même temps de l'œil droit à droite et de l'œil gauche à gauche : cette asymétrie dure assez longtemps et la coordination parfaite exige deux, trois et quatre ans. Sous le rapport du toucher, l'enfant passe peu à peu du toucher passif au toucher actif : l'opposition du pouce qui nous paraît toute naturelle exige environ quinze ou seize semaines.

Si le passage de la période de sensation à celle de perception suppose des conditions matérielles qui dépendent de l'évolution du système nerveux, il suppose également des conditions psychologiques qui ne se réalisent que dans un certain développement de la vie intérieure. Qu'est-ce, en effet, que percevoir ? C'est connaître suffisamment un objet pour pouvoir s'en servir ; c'est le localiser dans le temps et dans l'espace, et, d'une certaine manière, le classer. La perception implique donc l'intervention de l'expérience passée, de la mémoire.

La vie psychologique atteint son dernier perfectionnement avec la période d'abstraction et de généralisation, période dont il est impossible de préciser le point initial, si l'on entend par ces mots la faculté de juger les choses en dehors du temps et des contingences, *sub specie æternitatis*.

La conscience représentative — à laquelle correspond d'ailleurs la conscience motrice — s'étale donc sur trois plans : les plans de la sensation, de la perception et de l'abstraction.

Or, ces trois plans supposent une hiérarchie d'activités.

La sensation, simple pour la conscience, est à un autre point de vue extrêmement complexe. J'entends une note, le *do*, par exemple. Cette sensation auditive comprend tout un ensemble de vibrations et de mouvements correspondant au ton fondamental et aux harmoniques.

Il en est ainsi de toute sensation, dont la base physique est constituée par un nombre plus ou moins grand de mouvements dits mouvements représentatifs. Cette multiplicité est réduite à l'unité par l'activité de la vie consciente. Nous aurions autrement, au lieu d'une sensation, des impressions multiples sans lien et sans signification. Il faut admettre une activité capable de *maintenir ensemble* et d'*unifier* les éléments donnés simultanément. Cette sorte de concentration psychologique, en un seul et même instant, des diverses parties d'un son ou d'une couleur est une preuve manifeste que la conscience est douée d'une activité unifiante.

Le rôle de cette activité est plus visible encore dans le souvenir et dans la perception. Le fait sur lequel porte le souvenir appartient au présent et au passé. Comment expliquer cette liaison sans un principe de synthèse ?

La perception est une synthèse de sensations actuelles et de sensations passées. J'ai devant moi une orange. Ma perception comprend une sensation visuelle et un ensemble d'images tactiles et gustatives. La sensation présente stimule la mémoire qui évoque les sensations passées. Percevoir, c'est donc reproduire intérieurement un objet. Et il convient d'observer que cette reproduction est active, car elle varie avec chacun de nous. Voici un arbre. Le peintre perçoit le jeu de la lumière, sur le tronc, les branches et les feuilles. Le voyageur fatigué ne voit là qu'un abri contre le soleil ; le propriétaire, un arbre qui ne portera plus de fruits ; le bûcheron, un arbre difficile à arracher. Chacun d'eux le perçoit à sa façon.

Ces différences dans la perception ne s'expliquent que par l'activité de la conscience qui envoie au-devant de la sensation telles images plutôt que telles autres, suivant les dispositions du moment ou les aptitudes de chacun.

Cette activité se manifeste dans toutes nos perceptions. Quand nous lisons, nous n'arrêtons ordinairement les yeux que sur quelques jambages ; mais à chaque instant nous complétons un mot ou une phrase par les images que nous projetons. Deux personnes qui entendent parler dans une langue que l'une connaît et que l'autre ne connaît pas, n'entendent pas les mêmes sons. Vous ne distinguez pas les paroles que l'on chante. Mais s'il vous arrive d'en saisir une seule et de savoir les autres, vous les distinguez toutes immédiatement.

C'est par cette même activité et ce même mouvement d'images qu'on rend compte des fausses perceptions. Sous l'influence de la peur, un feu follet devient un feu de grand chemin autour duquel sont assis des bohémiens. L'activité de la conscience projette un groupe d'images qui ne répond pas à la réalité. Mais dans tous les cas de perception, vraie ou fausse, nous trouvons une activité qui lance au-devant d'une sensation des images capables de la recouvrir et de reproduire l'objet.

Certaines sensations sont au fond des perceptions et s'expliquent par l'activité de la mémoire.

Les *sensations kinesthésiques* impliquent souvenir et synthèse. La sensation d'un mouvement se compose des impressions successives qui correspondent aux différentes positions du muscle. Il faut donc que les impressions se conservent à mesure qu'elles se succè-

dent et que les impressions antérieures soient reproduites au moment où les impressions suivantes se produisent. — Il en est de même des *sensations d'aspérité*. « La sensation d'aspérité, dit Hobbes (1), n'est rien autre chose qu'un grand nombre de sensations répétées de dur se succédant à de très courts intervalles de temps et de lieu. C'est pourquoi le rude et le poli, la quantité et la figure ne sont pas sentis sans un mouvement du point (*sine fluctione puncti*), c'est-à-dire sans un certain temps. Or, sentir le temps, c'est l'affaire de la mémoire. »

Les sensations complexes supposent donc le souvenir et par conséquent la synthèse de la mémoire. Nous avons vu que les sensations *élémentaires* elles-mêmes portent déjà la marque d'une activité synthétique.

Mais c'est dans les opérations supérieures de l'esprit que se manifeste, avec le plus d'éclat, l'activité. L'abstraction, au sens de M. Ribot, est un cas de la loi de dissociation, loi qui constitue le fond de la conscience avec la loi d'association. La vie psychologique consiste bien, comme la vie organique, en une activité d'analyse et de synthèse.

Elle analyse d'abord le réel, mais elle le synthétise aussitôt dans la sensation même. Et comme chaque sensation découpe les objets, elle groupe les sensations pour reconstruire les objets, les maintient dans la mémoire à l'état d'images et de souvenirs, les associe avec les sensations actuelles pour reproduire une expérience passée, ou avec d'autres représentations pour se donner un spectacle nouveau. Enfin, en vue de synthèses meilleures, elle entreprend des analyses plus fines et obtient ce que M. Ribot appelle des abstraits supérieurs. Nous réservons le mot abstraction pour désigner les cas de dissociation où les caractères essentiels d'un objet sont mis à nu et dégagés de ses caractères accidentels. Si je puis appliquer le concept de polygone au triangle et au pentagone, c'est parce que, dans ce concept, je ne mets aucune des particularités du triangle et du pentagone. Grâce à cette dissociation, notre vie intérieure communie à la réalité intelligible, nécessaire et absolue. Car c'est bien le caractère que portent en elles les synthèses appelées jugements et raisonnements.

Enfin l'activité psychologique ne se contente pas d'associer les états de conscience, elle se les assimile et les rapporte au moi. C'est vers l'unité de la personne qu'elle fait converger tout ce qui se passe en nous. On peut donc la considérer comme une activité fondamentale qui hiérarchise deux catégories d'activités désignées sous le nom d'activité représentative et d'activité motrice.

1. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, p. 152.

Ces deux sortes d'activités ont chacune leur autonomie, en ce sens qu'on ne peut pas les réduire l'une à l'autre. Prétendre tout ramener à l'activité représentative comme les intellectualistes, ou ne voir partout que l'activité motrice comme les volontaristes, c'est prouver qu'on n'a pas le sens du réel et de la vie. Mais il ne faudrait pas croire que ces deux activités soient juxtaposées. S'il n'y a point de vie sans hétérogénéité, il n'y en a point non plus sans solidarité.

L'activité représentative et l'activité motrice sont coordonnées de la façon la plus intime et tirent leur origine première de ce fond substantiel d'activité et de vie qui s'appelle l'âme humaine.

E. PEILLAUBE.

COURS OU MANUEL?

LETTRE DE M. FONSEGRIVE

Monsieur le Directeur,

Vous me demandez de fixer sur le papier les quelques réflexions que je vous avais communiquées de vive voix sur le travail de mon jeune et distingué collègue paru dans votre dernier numéro. Puisque vous estimez qu'elles peuvent être utiles, les voici tout simplement.

Cours ou manuel? se demande votre collaborateur. Et il répond : Cours, point de manuel, le professeur doit parler son cours assez lentement pour que l'élève puisse le prendre à peu près entier.

Et ma vieille expérience s'est étonnée. Car que tout professeur doive faire son cours oral *ex professo*, qu'il ne doive pas se borner à commenter un manuel, cela va sans dire. Un professeur qui a besoin de suivre pas à pas le livre d'un autre, soit parce que ses supérieurs ne l'estiment pas assez sûr, soit parce que lui-même n'est pas assez sûr de soi, est tout au plus un répétiteur, ce n'est pas un maître ; il peut faire de l'arithmétique, de l'histoire, il n'a rien de ce qui est nécessaire pour faire de la philosophie, puisqu'il n'est pas capable de philosopher.

Mais s'ensuit-il que le professeur doive dicter son cours et qu'il doive exclure tout manuel? C'est ce que je ne pense pas.

Le professeur doit parler son cours, le penser, le vivre devant ses élèves. Les élèves doivent prendre des notes, et le professeur ne doit pas dicter, il ne doit même pas s'efforcer de parler si lentement que l'élève puisse prendre le cours tout entier.

Pourquoi? — Parce que la dictée est mortellement ennuyeuse, parce que surtout l'élève qui s'efforce de reproduire le cours fait œuvre passive de phrasographe ou de machine à écrire. Il faut que prendre des notes ne soit pas un simple exercice de reproduction, mais, sinon

de production, au moins de compréhension. Pour cela il faut que l'élève ait à travailler, à comprendre, à discerner. Si le professeur parle *modo oratorio*, l'élève ne pourra tout prendre, tant mieux! car alors il sera forcé de choisir et, pour choisir, de comprendre et de discerner. L'élève s'appliquera à ne noter que l'important et que l'essentiel ; le professeur pourra reprendre et varier ses expositions, ses démonstrations, ses formules, l'élève, en revoyant ses notes pour faire sa rédaction, devra fondre toutes ces reprises pour éviter les répétitions : et ainsi le professeur parle et vit sa pensée durant son cours; l'élève, guidé par le sommaire et les insistances du professeur, se fait à lui-même son cahier qui lui servira de manuel. Pas de dictée, pas de reproduction *ad verbum*, pas de sténographie, de simples notes et un sérieux travail de rédaction.

C'est ici que les manuels ont leur utilité. Ils aident l'élève à comprendre ses notes, à fixer les formules, à répéter les démonstrations. Ils lui servent d'aide-mémoire, de soutien et de modèle. Aussi, loin de les proscrire, je crois qu'il convient de conseiller aux élèves d'en avoir chacun deux ou trois à leur service.

On croira peut-être que cette méthode ne convient qu'à une élite. Une expérience de près de trente ans m'a convaincu du contraire. Pourvu que le professeur ait soin d'être simple, clair, de faire son cours à arêtes vives, d'élaguer du cours commun, quitte à les réserver pour les libres explications ultérieures, les questions trop subtiles ou trop curieuses, les élèves les plus ordinaires arrivent à prendre convenablement le cours, de façon suffisante pour présenter des rédactions sensées sur lesquelles ils pourront repasser plus tard et préparer l'examen.

Le cours dicté ou, ce qui revient au même, lentement parlé pour permettre aux élèves de tout écrire a tous les défauts du manuel — c'est un manuel — avec la perte de temps en plus. Prendre des notes aiguise, éveille, excite l'intelligence, la paresse même aide parfois l'élève à bien faire : j'ai eu deux élèves qui avaient horreur d'écrire ; pour s'éviter cette peine ils m'ont fait — à dix ans d'intervalle — l'un et l'autre des rédactions de une ou deux pages qui étaient de petits chefs-d'œuvre de concentration de pensée. Vivons donc et faisons vivre, pensons et faisons penser, exerçons à penser : c'est, en classe de philosophie, toute la loi et tous les prophètes. C'est pourquoi il faut enlever à l'élève tous les prétextes qui autoriseraient la passivité de son esprit.

Et c'est tout ce que j'ai voulu dire.

Veuillez agréer, etc. G. FONSEGRIVE.

QUELQUES RÉFLEXIONS COMPLÉMENTAIRES EN RÉPONSE A M. FONSEGRIVE

Le professeur de philosophie doit donner son enseignement au moyen d'un cours oral *ex professo* ; ce cours n'entraîne pas la proscription de tout manuel ; il importe qu'en recueillant les leçons du professeur, les élèves soient passifs le moins possible ; ces proportions ne résument-elles pas fidèlement les remarques que l'article : *Cours ou Manuel* a eu la bonne fortune de provoquer de la part de M. Fonsegrive ? L'article avait pour but de développer la première ; dans la pensée de son auteur, il ne contredit pas aux deux autres.

Que le professeur de philosophie — et la même chose est à dire de tous les professeurs en général — ait à professer un cours personnel, c'est là une vérité qui peut passer pour évidente et mériterait d'être traitée comme un axiome en matière de pédagogie. On conçoit donc l'étonnement d'un maître aussi éminent que M. Fonsegrive, à voir qu'on ait pris la peine de l'établir. L'auteur de l'article n'a pas été moins surpris lui-même d'être amené à la prendre. Mais cette vérité, paraît-il, n'en est pas une aux yeux de tous. Dans certaines maisons — où cependant le programme des études promet un enseignement de la philosophie — quelques professeurs, assure-t-on, se contentent de mettre un manuel entre les mains de leurs élèves, soit parce qu'ils préfèrent cette méthode, soit parce qu'elle leur est imposée. Pour ces maisons et pour ces professeurs, quelles qu'en puissent être les raisons, la question : *Cours ou Manuel* existe. L'auteur de l'article a été sollicité de la traiter. Il s'est efforcé de rechercher les arguments les plus sérieux en faveur du manuel et d'en montrer la faiblesse, d'imaginer un enseignement de la philosophie à l'aide du manuel et d'en signaler l'insuffisance, de définir et de décrire l'enseignement par le cours et d'en faire ressortir les avantages. Tel a été son dessein principal.

Mais de ce que le professeur de philosophie fera lui-même un cours, il ne s'ensuit nullement que tout manuel doive être systématiquement banni de la classe de philosophie. Cet exil aurait pour résultat de priver les élèves et le professeur de très précieux auxi-

liaires. Il est bon — et même à peu près indispensable — que la bibliothèque des élèves de philosophie renferme non pas un manuel, mais la plupart des manuels de quelque valeur. Ces ouvrages seront d'abord pour les élèves des livres de lecture sur l'ensemble des matières portées au programme. Ils pourront aussi leur servir d'aide-mémoire et de soutiens dans le travail de la rédaction des leçons recueillies en classe. Allons plus loin : ils permettront au professeur attardé, soit par des élèves faibles auxquels il aura dû fournir des explications longues et répétées, soit par d'excellents élèves auxquels il se sera plu à développer des questions plus subtiles et plus curieuses, de se décharger du soin de faire certaines leçons dont la substance se trouvera particulièrement bien présentée dans tel ou tel manuel.

C'est à titre d'exception que le professeur demandera au manuel ce dernier genre de service. Il reste entendu qu'il fera un cours oral. Dès lors, les élèves auront à le recueillir. Comment ? — Avec le moins de passivité qu'il se pourra. — D'accord. — Mais suivant quelle méthode ? M. Fonsegrive en indique une : les élèves prendront des notes en s'attachant à extraire des expositions et discussions du professeur, l'important et l'essentiel. Ces notes, complétées et corrigées, s'il y a lieu, grâce aux manuels, seront mises en œuvre dans les rédactions. La méthode est à coup sûr très bonne, c'est celle qui *peut-être* implique la moindre passivité chez les élèves *pendant la classe*. L'article en signale une autre : les élèves prennent intégralement le cours. Il faut entendre cette prise intégrale du cours d'une manière *large*. Les paroles du professeur ne sont pas destinées à constituer un texte sacré. On a voulu tout simplement dire que les élèves recueilleront les leçons de manière à pouvoir se servir de leurs notes sans avoir à les rédiger. Si *peut-être* ils sont obligés d'écrire un peu plus *pendant la classe*, ils auront plus de temps hors de la classe pour faire des lectures, et pourront composer des dissertations en plus grand nombre ; or, le travail de la dissertation, voilà le travail véritablement *personnel* des élèves, celui qui exige d'eux la plus grande somme *d'activité*.

De ces deux méthodes laquelle est la meilleure ? Répondons : ni l'une ni l'autre. Toutes deux peuvent être pratiquées avec plus ou moins de cette passivité que l'on cherche à réduire dans la mesure du possible. C'est une affaire d'habileté manuelle, d'habitude, de bonne ou de mauvaise volonté. La première semble mieux convenir à l'élite, la deuxième à la moyenne des élèves. Étant donné le but de l'article, on avait cru suffisant d'indiquer cette dernière seulement.

Aussi bien, le professeur n'a pas à choisir *lui-même* entre elles. C'est un fait que certains élèves sont très capables de prendre de simples notes et de faire d'après elles de bonnes rédactions. C'est un fait que d'autres n'en sont point capables. C'est un fait que certains élèves aiment mieux prendre de simples notes. C'est un fait que d'autres préfèrent recueillir des leçons tout entières, comme il a été dit. Quelle nécessité y a-t-il de leur imposer à tous la même méthode ? Laissons-leur le choix et faisons notre cours de telle sorte que chacun puisse réellement procéder comme il le veut. Soyons indulgents pour la paresse à écrire, sans espérer trop nombreux les petits chefs-d'œuvre de concentration de pensée qu'elle peut enfanter ; mais soyons généreux pour le zèle à écrire, le goût de la lecture et le travail de la dissertation.

Toute discussion sur ce point, au fond, n'est-elle pas vaine, et toute méthode n'est-elle pas bonne qui permet d'atteindre le but ? Or, le but, M. Fonsegrive nous l'indique avec éloquence : « Vivons et faisons vivre ; pensons et faisons penser, excitons à penser : c'est là, en classe de philosophie, la loi et les prophètes. » Puisse la loi être observée, puissent les prophètes être entendus ! Après cela, que les élèves écrivent plus ou qu'ils écrivent moins, laissons-leur le soin d'en décider à leur gré.

B. E.

RÉPONSE DE M. ÉLIE BLANC SUR L'OBJET DE LA LOGIQUE

Monsieur le Directeur,

Voici la réponse que me suggèrent les demandes de vos excellents correspondants (Voir numéro de décembre, p. 159), au sujet de la juste part de la logique en face des autres sciences philosophiques et, en particulier, de la psychologie.

Il serait injuste de réduire toute la logique à sa partie formelle et de lui soustraire ainsi la critériologie, pour faire de celle-ci une suite ou un appendice de la psychologie. S'il est vrai que la logique embrasse toute la philosophie *rationnelle*, par opposition à la philosophie *réelle* et à la philosophie *morale*, il lui appartient de déterminer la valeur respective des divers critères et les lois générales de l'accord de la pensée avec son objet. Car, déterminer ces lois et ces critères, ce n'est rien prononcer encore sur le monde réel : c'est se préparer seulement à y entrer et à le connaître.

La logique tout entière, soit la logique formelle, soit la critériologie, nous introduit donc dans la métaphysique et, en particulier, dans la psychologie. Elle a les rapports les plus étroits avec ces sciences, dont elle se distingue néanmoins très nettement. Elle considère l'idée, en tant que celle-ci est une expression mentale, un moyen de connaître toutes sortes de vérités ; la métaphysique, au contraire, observe l'objet des idées, les réalités exprimées par les idées, les essences réelles des choses ; et la psychologie traite de l'idée, en tant que celle-ci est une forme réelle de l'esprit, un accident ou un mode réel de l'esprit et de la faculté de connaître, un effet né de l'action des objets et de l'activité intellectuelle.

C'est donc à la psychologie, et non à la logique, qu'appartient la recherche de l'origine des idées, c'est-à-dire des principes réels ou causes des idées : objets sensibles, imagination, vertu abstractive de l'intellect, etc. Mais si par origine des idées on entend aussi la genèse des idées entre elles ; si on entend l'origine des idées particulières et des conclusions par rapport à des idées plus générales et aux principes abstraits, on ne sort pas de la logique.

D'ailleurs, il faut bien convenir qu'en fait une bonne logique implique déjà de quelque manière une bonne psychologie, et qu'à plus forte raison une bonne psychologie implique une bonne logique. Les sciences philosophiques se perfectionnent ainsi de concert ; et il faut déjà les avoir toutes parcourues, pour avancer beaucoup dans chacune d'elles. Ainsi l'exige leur unité, leur solidarité, qui est incontestable et n'entraîne aucune confusion.

Soit la logique, soit la psychologie considèrent donc l'idée et toute l'idée : ses caractères, son irréductibilité à la sensation, etc. Mais leurs points de vue (objets formels) sont différents. La logique est toute dans l'expression mentale et les moyens de connaître la vérité. Et si, en critériologie, elle traite des facultés de connaissance et de leurs actes, c'est toujours en vue de la même fin, qui la spécifie. La psychologie, au contraire, considère toujours les idées, les facultés et leurs opérations en elles-mêmes et pour elles-mêmes, comme des réalités, des perfections réelles de l'esprit.

Il est vrai qu'on a souvent compris, sous le nom d'*idéologie*, l'étude des idées et des facultés de connaissance aux deux points de vue que nous séparons ici : ainsi Condillac et les idéologues, ses successeurs, jusqu'en plein XIXe siècle. Mais l'idéologie, entendue de cette manière, est, en réalité, une science mixte : elle comprend deux sciences distinctes, l'une logique, et l'autre psychologique, qu'il n'est pas permis de confondre. En traiter indistinctement, c'est s'exposer à plus d'une erreur : Locke, Condillac et Kant lui-même peuvent en fournir des exemples.

La logique n'absorbe donc pas la psychologie ni aucune autre science, bien qu'elle soit universelle, à cause de son point de vue. L'être *idéal* ou « l'être de raison », objet de la logique, est sans limites ; mais il n'absorbe pas cependant l'*être réel* ou l'être *moral*, qui ne sont pas moins universels, ni moins importants.

On le voit donc, en restituant à la logique toute la grandeur, toute l'importance dont on l'a dépouillée trop souvent, nous ne diminuons et nous ne déprécions aucune autre science philosophique : mais nous indiquons plutôt le moyen de les grandir les unes et les autres et de les acheminer vers la synthèse qui doit, en les unissant, les perfectionner toutes.

ÉLIE BLANC.

RÉPONSE DE M. BERNIES

SUR L'INNÉISME DE CERTAINES TENDANCES DANS L'ACQUISITION DES NOTIONS MORALES

Monsieur le Directeur,

J'espère traiter prochainement la question de l'innatisme dans saint Thomas. Je répondrai ainsi dans la *Revue de Philosophie* au correspondant qui vous demande des explications sur certaines formules que j'ai employées à mon examen oral (1).

Je serai donc très bref aujourd'hui. Quelle est au juste la pensée de Descartes en matière d'innéisme? Il serait difficile de le déterminer. Descartes est, tour à tour et selon les circonstances, innatiste rigoureux, mitigé ou pénitent ; son expression semble fuir les précisions nécessaires au critique. Cependant on prête assez ordinairement à Descartes la paternité de cet innatisme, d'après lequel l'âme humaine en naissant porterait en elle un système d'idées toutes faites. Ce n'est pas l'innatisme que nous admettons.

D'autres philosophes, Leibnitz, Balmès, par exemple, admettent certaines *préformations statiques* d'idées ou de sentiments. Balmès écrit « qu'il comparerait volontiers l'entendement à ces feuilles sur lesquelles on a tracé des caractères incolores ; ces caractères ne ressortent sur le papier blanc que par l'action du feu ». Le feu, c'est l'expérience. Telle n'est pas encore notre manière de concevoir les choses.

Outre la faculté et l'objet intelligible, nous admettons certaines *préformations d'ordre dynamique,* des tendances innées, qui nous inclinent naturellement, et nous disposent plus immédiatement à nous donner sans retard les idées les plus indispensables à notre vie intellectuelle et morale.

1 *Revue de Philosophie*, octobre 1901, p. 648.

L'aphorisme de la *tabula rasa* demeure vrai intégralement, attendu que la tablette de cire qu'est notre intelligence naissante n'a pas connu le stylet de l'expérience et que nul dessin ne vient nativement en altérer la surface polie.

L'équation établie par notre collègue se retourne contre son interprétation. « Facilité = faculté. » Non, nous avons la faculté des plus hautes spéculations ; il s'en faut qu'elles nous soient faciles. Si donc nous avons la « facilité » des notions fondamentales et des premiers principes, nous avons plus que la faculté.

Nous croyons qu'il faut ainsi interpréter saint Thomas, et comprendre l' « *habitus primorum principiorum ingenitus* ».

V. BERNIES.

LETTRE DE M. HABERT

SUR L'ARTICLE DE M. G. DE PASCAL : ORIGINE DU POUVOIR CIVIL.

Monsieur le Directeur,

L'article de M. G. de Pascal sur la détermination du pouvoir civil nous a fort intéressé. On aime à voir avec quelle précision l'auteur sépare la théorie de Rousseau et celle de Suarez. Cependant, lorsqu'il essaye de montrer les côtés faibles de cette dernière, sa critique ne semble pas définitive.

Et d'abord la controverse est nettement délimitée. « Le peuple désigne-t-il seulement le sujet auquel Dieu communique l'autorité — ou, au contraire, est-ce le peuple qui non seulement l'élit, mais encore transfère à l'élu le pouvoir civil qu'il gardait jusque-là en dépôt ? »

I. — On s'efforce de faire prévaloir la première opinion contre les partisans de la deuxième qui auraient eu le tort de se placer au point de vue général et purement spéculatif ; ils auraient dû se placer au point de vue concret, réel, historique.

Dans la vie réelle, nous dit M. de Pascal, ordinairement un ensemble de circonstances fixe le pouvoir, dans un sujet, devenu seul capable de faire régner l'ordre et d'assurer le bien public. Ces circonstances, ajoute-t-il après le P. Meyer, établissent souvent une autorité qui doit être obéie même avant toute élection. Non pas que ces faits créent un droit, mais ils donnent à un homme une situation si prépondérante, que la société qui a le devoir de vivre, a, par le fait, le devoir de se ranger sous son autorité. Et il conclut ainsi : « Ces faits humains qui initialement déterminent le sujet du pouvoir, voilà le point précis de la discussion. »

Ces très justes observations ne nous paraissent pas éclairer la discussion présente. Elles pourraient se résumer ainsi : historiquement, l'élection n'est qu'un mode exceptionnel pour déterminer le pouvoir civil. Or, aucune école catholique, à notre connaissance, n'a jamais contredit ce fait ; la discussion est tout autre.

Il est communément admis parmi nous que tout gouvernement établi en dehors du consentement social passe par trois phases générales, que l'*Ami du Clergé*, dans son numéro du 2 juin 1892, a fort bien mises en lumière : 1° *période de perturbation sociale*, c'est la lutte violente contre l'état de choses précédent ; 2° *période de conservation sociale*, la lutte est à peu près terminée, le nouveau pouvoir établi gouverne ; 3° *période de transformation sociale*, peu à peu la nouvelle organisation acquiert la stabilité, elle reçoit l'approbation expresse ou tacite du peuple. Or, dans la deuxième période, le nouveau pouvoir est encore regardé avec défiance par la généralité, et cependant, tous nous admettons que son autorité doit être respectée, car c'est le seul moyen de vivre, et ce serait substituer à un ordre de choses encore provisoire il est vrai, le chaos et l'anarchie. Mais seule l'approbation expresse ou tacite du peuple, pourra faire de lui un gouvernement définitif et de droit, car, comme le disait le cardinal Manning, « on ne peut pas prescrire contre un peuple ».

Jusqu'à présent tout le monde est d'accord ; mais voici où commence la divergence : la ratification populaire confère-t-elle véritablement le pouvoir — ou bien désigne-t-elle simplement à Dieu le sujet auquel il le conférera lui-même directement ? Or, il ne nous semble pas que les considérations historiques de M. de Pascal soient de nature à éclairer ce problème, qui paraît bien plutôt d'ordre métaphysique que d'ordre historique.

D'ailleurs, l'auteur reconnaît que « par exception, par exemple à l'extinction de la branche régnante, le pouvoir repassera au sein du peuple qui pourra le reconstituer ». — Enfin, actuellement, les gouvernements des peuples civilisés sont presque tous représentatifs. Dans ces deux cas, la même question se pose : le peuple délègue-t-il un sujet qui recevra de Dieu le pouvoir social, ou bien le lui confère-t-il ? Ici encore on ne voit pas que les considérations historiques puissent nous apporter quelque élément de solution.

II. — La critique de l'argumentation de Bellarmin ne semble pas suffisante : 1° Dieu, dit l'illustre controversiste, n'a communiqué le pouvoir social à aucun individu déterminé, — donc il l'a donné à la communauté, à charge de le conférer.

Ce sont là, répond M. de Pascal, des considérations abstraites, en réalité les circonstances historiques feront cette détermination. Fort bien, mais, comme l'auteur lui-même le reconnaît après le P. Meyer, ce ne sont pas ces faits qui créeront le droit ; il faudra autre chose ; il faudra la ratification expresse ou tacite du peuple, pour

permettre au gouvernement d'entrer dans la période de transformation sociale. Ici encore reviendrait la controverse.

2° L'auteur voit ensuite une contradiction à ce que le peuple ait le droit de choisir son gouvernement, — tandis que les circonstances historiques le mettent généralement dans l'impossibilité d'user de ce droit. Cet argument n'irait rien moins qu'à dénier au peuple tout droit d'élection. Or, d'abord, est-ce bien là l'objet de la présente controverse? On peut en douter, car les deux opinions peuvent très bien s'accommoder de ce droit. Celui-ci, en effet, ne préjuge en rien la question de savoir si le peuple confère le pouvoir, ou seulement s'il désigne le sujet qui le recevra de Dieu.

De plus, pour constituer un gouvernement de droit, il faut sinon l'élection, au moins un consentement tacite ; et ici encore la même question se pose : ce consentement équivaut-il à une collation ou à une désignation? or la cri ique ne dirime pas le débat.

Enfin au moins laisse-t-elle la question tout entière relativement à ce qui nous intéresse le plus : l'origine du pouvoir chez nos modernes gouvernements représentatifs issus de l'élection.

3° La dernière critique de l'auteur, cette fois, atteint le cœur même du débat, et il faut le reconnaître, elle est très habile. Si une génération a véritablement conféré le pouvoir, dit-il, pourquoi les générations subséquentes ne pourraient-elles pas les reprendre? or, cette conséquence inévitable, ce droit prétendu livrerait le code social à toutes sortes de bouleversements perpétuels.

Eh bien! cette conséquence, ce droit, nous l'acceptons, mais en posant certaines conditions à son exercice, conditions qui, selon nous, écartent tout péril de perpétuels recommencements. Plaçons-nous donc, non pas au point de vue théorique, mais au point de vue réel, historique. Si au bout d'un certain temps un gouvernement établi exerce une tyrannie intolérable, pourquoi la nouvelle génération serait-elle liée indéfiniment par celle qui l'a précédé? Si même ce gouvernement établi depuis longtemps veut, malgré tout, s'immobiliser dans le passé et refuse de s'adapter aux nouvelles exigences de la vie sociale, pourquoi, en vertu de quel principe, serait-on obligé de se figer dans je ne sais quel conservatisme outrancier? Or, la vie réelle est loin de nous présenter tous les jours de pareilles conditions; en vérité, ce n'est donc point compromettre la stabilité du corps social, c'est au contraire y introduire un élément de progrès.

L'inertie des masses, leur indifférence, seraient déjà des contrepoids très considérables pour empêcher la périodicité rapprochée de

pareils changements ; l'auteur le reconnaît dans la préface de sa traduction du cardinal Gonzalez.

Oserait-on soutenir que les Français n'ont jamais eu le droit de modifier l'état de choses qui existait par exemple sous les Mérovingiens ?

III. — Les arguments de Bellarmin paraissent donc avoir conservé toute leur valeur ; cependant peut-être serait-il possible de leur donner un peu plus de relief. Voici un fait social : après le consentement du peuple, le pouvoir constitué devient un gouvernement de droit ; il s'agit de donner de ce fait une explication métaphysique. Assurément la théorie de M. de Pascal fournit une explication plausible, et c'est ce qui lui gardera toujours sa probabilité. Cependant ne pourrait-on pas lui faire remarquer que, pour expliquer un fait, on n'a jamais le droit de recourir qu'à un minimum de cause suffisante ; on n'a jamais le droit surtout de sortir, sans raisons graves, de la nature même des agents et de recourir à la Cause première, pour expliquer leurs opérations. Or, on ne nous apporte aucune raison qui nous empêche de voir dans le peuple le véritable collateur, secondaire, il est vrai, et non absolu, du pouvoir social ; dès lors, pourquoi lui dénier ce droit ?

D'ailleurs, s'il est une loi constante et universelle, c'est que Dieu donne à tous les êtres ce qui leur est nécessaire pour vivre et se développer dans leur milieu ; s'il intervient personnellement, c'est que leur causalité est naturellement insuffisante pour le résultat à produire, comme dans le miracle, ou la création de l'âme humaine.

Or, en quoi la causalité secondaire du peuple, relativement à la collation du pouvoir, peut-elle être naturellement insuffisante ? L'homme comme être social a donc reçu de Dieu, avec sa nature, la faculté de conférer le pouvoir civil à ses semblables.

Cette manière de voir semble beaucoup plus conforme, soit à la nature des choses, soit aux lois ordinaires du gouvernement divin ; la théorie opposée se rapproche assez d'une sorte d'occasionnalisme politique ; au besoin cela nous suffirait pour l'abandonner.

O. HABERT.

PROGRAMME DES COURS DE PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS D'ALLEMAGNE

1er Semestre 1901-1902.

1. Berlin. — MENZER : *Introduction à la philosophie ; La vie et la doctrine de Kant ; La philosophie contemporaine.* — DILTHEY : *Histoire générale de la philosophie.* — DÖRING : *Histoire générale de la philosophie.* — LASSON : *Histoire de la philosophie moderne ; — Logique et théorie de la connaissance ; La foi et la science.* — THIELE : *Exposé systématique de la philosophie de Kant ; Le corps et l'âme ; Les principes de la morale.* — SIMMEL : *La philosophie du XIXe siècle ; Morale et philosophie sociale.* — DESSOIR : *Théorie de la connaissance et Logique ; Esthétique.* — SCHUMANN : *Logique et théorie de la connaissance ; Exercices pratiques de psychologie expérimentale.* — STUMPF : *Psychologie.* — VIERKANDT : *Psychologie des nationalités ; Logique de la vie quotidienne ; Philosophie de la religion.*

2. Bonn. — BAEMKER : *Métaphysique ; Philosophie de l'antiquité et du moyen âge.* — ERDMANN : *Histoire de la philosophie ; La conception matérialiste de la nature et de l'histoire ; Exercices sur la question de causalité.* — FREYTAG : *Études de Logique ; La Théorie de la connaissance de Platon.* — GEYSER : *Psychologie expérimentale.* — RÜLF : *Psychologie physiologique.* — SCHAARSCHMIDT : *L'évolution de la religion.* — WEUTSCHER : *Psychologie ; Introduction à la philosophie.*

3. Breslau. — FREUNDENTHAL : *Explication de la Monadologie de Leibnitz ; Logique.* — EBBINGHAUS : *Introduction à la philosophie expérimentale ; Histoire générale de la philosophie.* — BAUMGARTNER : *Histoire de la philosophie du moyen âge ; Psychologie.* — STERN : *Psychologie ; Expériences de psychologie pédagogique.*

4. Erlangen. — FALCKENBERG : *Histoire de la philosophie depuis Kant ; Psychologie.*

5. Fribourg-en-Brisgau. — RICKERT : *Histoire de la philosophie moderne.* — DYROFF : *Psychologie ; Histoire de la philosophie grecque.* — COHN : *Morale ; Introduction à la psychologie expérimentale, avec démonstrations ; Le problème esthétique.*

6. Giessen. — SIEBECK : *La philosophie de Kant et de ses successeurs ; Logique ; Les bases psychologiques de la pédagogie ; Explication*

du Phédon de Platon (au Séminaire). — GROOS : *Histoire de la philosophie grecque ; L'âme de l'enfant.* — KINKEL : *Esthétique ; La philosophie de Schiller.*

7. Gœttingue. — BAUMANN : *Histoire générale de la philosophie ; Exposé d'une conception poétique et scientifique du monde ; Explication de la Physique d'Aristote.* — MÜLLER : *Psychologie ; Les méthodes en psycho-physique.* — PEIPERS : *Introduction à la philosophie ; La philosophie de la religion depuis Kant.* — GOEDECKEMEYER : *Logique ; Explication des Essais de Hume.*

8. Greifswald. — SCHUPPE : *Logique et théorie de la connaissance.* — REHMKE : *Histoire générale de la philosophie ; Psychologie générale.* — SCHMEKEL : *Kant et sa philosophie ; Lecture et interprétation de la* Critique de la raison pure.

9 Halle. — HAYM : *Les éléments philosophiques de l'histoire de la littérature allemande moderne ; Histoire de la philosophie ; Explication des « Prolégomènes » de Kant.* — RIEHL : *Logique ; Les problèmes philosophiques dans leur évolution historique ; Explication des* Fondements de la métaphysique des mœurs *de Kant.* — VAIHINGER : *Psychologie ; Éléments de psychologie physiologique.* — UPHUES : *Introduction à la philosophie ; Psychologie ; Philosophie du christianisme.* — HUSSERL : *Logique.* — SCHWARZ : *Le libre arbitre ; Psychologie physiologique.*

10. Heidelberg. — K. FISCHER : *Histoire de la philosophie chrétienne ; La vie et la doctrine d'Arthur Schopenhauer.* — HENSEL : *Psychologie ; Herder et son temps ; Explication des « Prolégomènes » de Kant.*

11. Iéna. — EUCKEN : *Psychologie ; Les grands penseurs, de Platon à Schopenhauer ; Les questions morales du temps présent ; La possibilité d'une métaphysique.* — LIEBMANN : *Histoire de la philosophie moderne, de l'époque de la Renaissance jusqu'à Kant.* — H. STOG : *Pédagogie philosophique générale.* — DINGER : *Histoire de la philosophie antique.* — SCHELER : *Histoire de la philosophie au XIXe siècle ; La théorie de la connaissance.*

12. Kiel. — DEUSSEN : *Histoire de la philosophie, depuis les origines du christianisme jusqu'au temps présent ; Éléments de métaphysique ; Interprétation d'un texte philosophique sanscrit.* — MARTIUS : *Psychologie ; Explication de l'Éthique de Spinoza.*

13. Kœnigsberg. — BUSSE : *Explication des « Principes de la connaissance humaine » de Berkeley ; Histoire générale de la philosophie.* — KOWALEWSKI : *Psychologie ; Démonstration de la psychologie expérimentale.*

14. Leipzig. — FRICKER : *Philosophie du droit.* — HEINZE : *Psychologie ; Philosophie de la religion.* — WUNDT : *Histoire de la philo-*

sophie moderne; Philosophie des peuples (Völkerpsychologie). — FRUMISCH : *La Vie et les œuvres de Platon.* — VOLKELT : *Le comique et l'humour.* — BARTH : *Histoire de la philosophie antique et de ses relations avec le Christianisme.* — RICHTER : *Le Scepticisme; Introduction à la philosophie morale; Lecture de Sextus Empiricus.* — WENTZ : *Les principaux courants philosophiques contemporains en analyse critique; Étude de cas psychologiques difficiles.* — WARTH : *Le laboratoire de psychologie; Introduction à la philosophie.*

15. Marbourg. — COHEN : *Logique.* — NATORP : *Histoire de la philosophie antique; Pédagogie.* — KÜHNEMANN : *Introduction à la philosophie; La conception du monde dans les drames de Schiller; Explication des œuvres philosophiques de Schiller.* — THIELE : *Interprétation du Phèdre et introduction aux Dialogues de Platon.*

16. Münich. — VON MÜLLER : *Les livres VI et VII de la République de Platon et introduction aux théories politiques de l'antiquité jusqu'à Platon.* — VON HERTLING : *Esquisse d'une histoire de la philosophie.* — LIPPS : *Psychologie générale; Esthétique et théorie de l'art.* — GÜTTLER : *Histoire de la philosophie au XIXe siècle; Explication des « Méditations » de Descartes; La dialectique transcendantale de Kant.* — OEHMISCHEN : *Logique pratique et méthodes des sciences.* — HANS CORNELIUS : *La critique de la raison pure de Kant; Explication du « Problème de la forme » de Hildebrand.* — SCHINDELE : *Les principaux problèmes philosophiques.* — PFÄNDER : *Logique.*

17. Rostock. — ERHARDT : *Introduction à la philosophie. Logique, Histoire de la philosophie; Étude de quelques points de métaphysique.* — KALBFLEISCH : *Les Présocratiques.*

18. Strasbourg. — WINDELBAND : *Psychologie; Histoire de l'esprit allemand depuis Leibnitz et Klopstock jusqu'à Hegel et Gœthe; Explication des « Prolégomènes » de Kant.* — ZIEGLER : *Histoire de la philosophie moderne, depuis la Renaissance jusqu'au temps présent; La croyance et la science; La philosophie de Nietzsche.* — PLASBERG : *La philosophie des Romains.*

19. Tubingue. — VON SIGWART : *Introduction à la philosophie; Anthropologie philosophique.* — VON PFLEIDERER : *Morale, Logique.* — SPITTA : *Histoire de la philosophie antique; Introduction à des études spéciales de philosophie théorique.*

20. Wurzbourg. — KÜLPE : *Psychologie; Théorie de la connaissance (points spéciaux); Travaux de psychologie expérimentale.* — NEUDECKER : *Histoire de la philosophie moderne.* — MARBE : *Logique et Introduction à la philosophie; Lecture des Essais sur l'entendement humain de Hume.*

CHRONIQUE

M. Bergson. — Est approuvée l'élection, faite par l'Académie des Sciences morales et politiques, de M. Bergson, pour remplir la place de membre titulaire, devenue vacante, dans la section de philosophie, par suite du décès de M. Ravaisson-Mollien. (*Décret.*)

M. Blondel. — M. Blondel, docteur ès lettres, chargé du cours de philosophie à la Faculté des lettres de l'Université d'Aix-Marseille, est nommé professeur de philosophie à la dite Faculté. Un congé du 1er janvier au 31 octobre 1902 lui est accordé sur sa demande et pour raisons de santé.

M. Mauss. — M. Mauss, agrégé de philosophie, est nommé maître de conférences pour l'enseignement des religions des peuples non civilisés, près la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, en remplacement de M. Marillier, décédé.

M. Berthelot. — M. Berthelot, ancien professeur de philosophie au lycée de Sens, a été autorisé à exercer les fonctions de chargé de cours de philosophie à l'Université libre de Bruxelles (Belgique).

M. Paul-Louis Couchoud. — M. Couchoud, agrégé de philosophie du dernier concours, a été autorisé à exercer les fonctions de lecteur à l'Université de Gœttingue.

M. Hannequin. — M. Hannequin, professeur à la Faculté des lettres à Lyon, a été élu membre correspondant dans la section de philosophie de l'Académie des Sciences morales et politiques, en remplacement de M. Chaignet, décédé.

Prix décernés par l'Académie des Sciences morales et politiques.

L'Académie a décerné les prix suivants :

Prix Gegner. Section de philosophie (3,800 fr.) : M. F. Pillon.

Prix Crouzet. Section de philosophie (3,000 fr.). Sujet proposé : *De l'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire* : M. Gaston Richard.

Prix Le Dissez de Penanrun. Section de philosophie (2,000 fr.).

L'Académie attribue le prix aux lauréats dont les noms suivent :

1° M. Georges Dumas : *La tristesse et la joie.*

2° M. André Lalande : *La Dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales.*

3° M. Gaston Milhaud : *Les Philosophes et les géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs.*

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J.-E. FIDAO. — *Auguste Comte. Le Positivisme et le Catholicisme*, gr. in-8°, 32 pages. La Chapelle-Montligeon, 1901.

Abbé HUMBERT. — *La République de Platon*. Livre VII. Texte grec annoté, in-12, 124 pages. Paris, Poussielgue, 1901.

Cte DOMET DE VORGES. — *Saint Anselme*, in-8°, 334 pages. Collection des Grands Philosophes. Paris, Alcan, 1901.

Michel SALOMON. — *Le Spiritualisme et le progrès scientifique*. Tome I. *Deuxième édition*, in-12, 64 pages. Paris, Bloud, 1901.

Alfred BINET. — *L'Année psychologique*. Septième année, in-8°, 854 pages. Paris, Scheicher, 1901.

G. TARDE. — *L'Opinion et la foule*, in-8°, 226 pages. Paris, Alcan, 1901.

M. FOUCAULT. — *La Psychophysique*, in-8°, 490 pages. Paris, Alcan, 1901.

E. DURKHEIM. — *De la division du travail social*, in-8°, 416 pages. Paris, Alcan, 1902.

OSSIP-LOURIÉ. — *La Philosophie russe contemporaine*, in-8°, 278 pages. Paris, Alcan, 1902.

J.-J. VAN BIERVLIET. — *Études de Psychologie*, in-8°, 201 pages. Paris, Alcan, 1901.

J.-P. DURAND (DE GROS). — *Questions de Philosophie morale et sociale*, in-12, 179 pages. Paris, Alcan, 1901.

A. LEVATOIS. — *De Essentia sacrosancti Missæ Sacrificii*, gr. in-8°, 108 pages. Reims, 1901.

G. SORTAIS. — *Traité de Philosophie*. Tome II. *Logique, Morale, Esthétique, Métaphysique*, in-8°, 861 pages. Paris, Lethielleux, 1902.

J.-E. ALAUX. — *La Souffrance*. Poème, in-12, 68 pages. Paris, Boyer, 1902.

P.-H. CLÉRISSAC. — *L'Ame saine*, in-12, 179 pages. Paris, H. Oudin, 1901.

C. DE KIRWAN. — *L'Homme animal et l'Homme social*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1901.

G. CONTESTIN. — *La Providence*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1901.

M. DE MUNNYNCK. — *La conservation de l'énergie et la liberté morale*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1900.

P. VALLET. — *Évolution, Progrès et Liberté*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1900.

J.-D. FOLGHERA. — *Hasard ou Providence*, in-12, 63 pages. Paris, Bloud, 1900.

G. CONTESTIN. — *Le Matérialisme et la Nature de l'homme*, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1900.

R. P. BADET. — *Le Problème de la souffrance humaine*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1900.

C. MANO. — *Le Problème de la vie*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1900.

Cte DOMET DE VORGES. — *Les Ressorts de la volonté et le libre arbitre*, in-12, 62 pages, Paris, Bloud, 1899.

M. CONSTANT. — *Le Mal. Nature, Origine, Réparation*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1900.

C. DE KIRWAN. — *L'Animal raisonnable et l'Animal tout court*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1900.

Abbé LAXENAIRE. — *L'Au-Delà ou la vie future*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1901.

A. DE LA BARRE. — *Certitudes scientifiques et certitudes philosophiques*, in-12, 62 pages. Paris, Bloud, 1901.

LORENZO MICHELANGELO BILLIA. — *Accenni all'idea dell' Educazione in Platone ed Aristotile*, in-8°, 16 pages. Torino, Paravia, 1900. — *Sulle Dottrine Psicofisiche di Niccolò Malebranche*, in-8°, 20 pages. Acireale, Tip. dell' Etna, 1900. — *Difendiamo la Familia. Saggio contro il divorzio*. 2e édition, grand in-8°, 240 pages. Paris, Delagrave, 1902.

Aw. ARTURO BRUCHI. — *Le basi naturali della politica e del diritto*, in-8°, 112 pages. Pitigliano, Osvaldo Paggi, 1902.

LA SOCIOLOGIE POSITIVE

Il n'est point contestable que les progrès scientifiques aient été accompagnés d'un morcellement intensif du savoir humain. La spécialisation à outrance a eu peut-être ses excès et ses inconvénients ; elle a certainement eu ses avantages.

Parmi les départements intellectuels qui se sont délimités pendant le siècle dernier, aucun, ce semble, n'inspire plus d'enthousiasme et plus de préventions que la *Sociologie positive*. Placée par Comte au sommet ou même au-dessus des sciences biologiques, elle attire bien des sympathies par son rang et sa nouveauté ; mais en même temps d'excellents penseurs n'y voient guère qu'une irréalisable fantasmagorie. Nous croyons que ces derniers ont tort ; et comme leur opposition se base surtout sur l'intangible doctrine de la liberté humaine, nous voudrions, tout en déterminant la nature de cette nouvelle connaissance, prêter une attention particulière à la responsabilité morale des individus.

I

La sociologie, dans l'acception moderne du mot, n'est point un ensemble de vues théoriques, spéculatives, sur les tendances sociales de l'homme et sur les conséquences rationnelles qui doivent en résulter. Les anciens auraient fait, de cette manière, beaucoup et d'excellente sociologie. Rien évidemment n'aurait empêché de désigner cette science sous ce nom ; mais il s'agit de déterminer le sens du mot moderne, et l'usage seul est maître souverain de sa signification.

Contrairement aux vues prématurées de Comte, il ne faut pas davantage rattacher à la sociologie, au moins directement, les théories ou institutions de politique et de législation « sociales ». Nous n'ignorons pas qu'il y a eu des essais en sens contraire ; mais il faut complètement perdre de vue l'état rudimentaire de la sociologie, pour se faire la moindre illusion sur leur valeur *scientifique*. Les conclusions pratiques, surtout lorsqu'elles entraînent des conséquences formidables sur le terrain économique et dans toutes les relations sociales, ne peuvent se baser que sur des connaissances totalement élaborées ; et la sociologie positive est bien loin d'avoir atteint cet état de science adulte.

Elle est avant tout *positive*. C'est-à-dire que, partant de l'observation des *faits*, elle les *généralise* en *lois*, et qu'en cela consiste toute son essence. Comme la physique, la chimie, la biologie, elle peut se passer le luxe de théories générales, d'hypothèses explicatives. Mais ce ne sont là qu'instruments de recherche ou parures ; l'essentiel, c'est qu'elle atteigne la *loi*, c'est-à-dire le *fait généralisé*.

Et ce fait, — le nom de la science l'indique, — doit être un *fait social*. Dans l'état actuel de nos connaissances et surtout de notre terminologie, ce mot appelle une explication.

L'individu humain se révèle à l'observation par ses propriétés sensibles. La connaissance que nous pouvons en avoir se trouve complétée par les faits intimes que surprend la conscience, et parmi lesquels se trouvent les « tendances sociales ». Mais tout cela ne relève que de la psychologie individuelle. Une fois les tendances sociales mises en acte, on dirait que la « société » acquiert un être nouveau. Elle manifeste des propriétés, des phénomènes, qu'aucune étude de l'individu ne fait deviner et qui n'appartiennent donc qu'au groupement social comme tel. Dès lors, ils peuvent devenir l'objet d'un examen particulier et indépendant.

Il va sans dire que ces propriétés de corps social comme tel ne constituent qu'un groupe spécial de faits sociaux. On comprend que la société, présentant des phénomènes propres, exerce une action spécifique sur les individus, comme ceux-ci peuvent modifier la manière d'être des sociétés, accentuer leur

allure évolutive, etc. Cependant ce groupe est le plus important. Dans tous les cas, il suffit pour notre explication.

Mais il n'y a pas de science du particulier. Il n'y a pas, dans l'espace et le temps, une *société*, mais *des* sociétés, qui coexistent ou se succèdent, tout en présentant néanmoins une réalité plus ou moins indépendante. Si la sociologie se réduisait à l'énumération des faits sociaux pour chaque corps social en particulier, on ne comprendrait guère ses prétentions au titre de science spéciale. Tout naturellement elle prendrait sa place parmi les recherches historiques.

Le fait social est donc généralisé ; dégagé de ses contingences, il s'énonce en loi. Et c'est là le but dernier des études sociologiques.

La sociologie positive est donc la connaissance objective (c'est-à-dire acquise par l'observation) *de la société et des phénomènes sociaux*. Nous disons « *la* société », et non « *les* sociétés », pour ne laisser aucune ombre sur le caractère universel de la science.

On envisage par conséquent la société comme *réelle*, comme une entité dont il importe de déterminer la nature. On procède d'après les méthodes générales des sciences d'observation : éliminant les caractères accidentels, on précise les propriétés constantes, comprenant parmi celles-ci *et* les éléments statiques, essentiels à toute société, *et* les phénomènes dynamiques d'évolution sociale.

Il y a néanmoins une différence essentielle à noter entre la sociologie et les autres sciences d'observation. C'est qu'on ne peut admettre sa possibilité *a priori*. Il faut ici que la science soit *faite*, avant qu'on puisse affirmer avec certitude qu'on la pourra faire. Précisons :

L'observation la plus vulgaire révèle une identité ou au moins une analogie entre les animaux de la même espèce. Comme, sur ce terrain, nous supposons comme indubitable la constance des lois naturelles, cette simple constatation suffit pour nous convaincre que la zoologie est une science possible.

Mais en est-il de même de la science des sociétés ? A part cette notion, vague au point d'être inutile, que la société est un groupement humain, toutes les sociétés ont-elles beaucoup

de caractères communs, perceptibles à première vue, et garantissant le succès de recherches scientifiques ultérieures? Et puis, de quel droit supposerait-on que le progrès et le regrès des réalités sociales, leur naissance, leur grandeur et leur déclin, obéissent à des lois rigides, condition de tout caractère général? Ces considérations s'imposent à l'esprit et permettent de mettre en question la possibilité de toute *science* sociologique.

Mais si de recherches indépendantes faites au hasard résultent de frappantes analogies; si, de l'histoire économique, de la jurisprudence comparée et de vingt autres domaines scientifiques, se dégagent spontanément des formules universelles aux allures de *lois,* ne peut-on pas admettre une constance de fait, sinon de droit, pour les réalités sociales comme pour les données biologiques? Il reste, il est vrai, cette différence essentielle que la constance des lois biologiques résulte de leur *nécessité,* tandis qu'en sociologie cette nécessité est très problématique. Mais cette question n'intéresse que le philosophe. Le *savant,* dans le sens restreint du mot, ne suppose jamais qu'une *constance de fait.* Dès que celle-ci se révèle pour les phénomènes sociaux, la sociologie se range parmi les « sciences » au même titre que la physique et la zoologie.

Or, il n'est point douteux que, sur certains terrains, des ébauches de généralisations sociologiques soient possibles dès à présent. Rien de plus merveilleux, par exemple, que la constance de certaines successions dans les phénomènes juridiques, dans certaines formes religieuses, etc. Les différences sont manifestes, c'est entendu. Mais malgré ces divergences historiques, sous mille manifestations diverses, on voit poindre au moins une formule générale, aux contours estompés encore, mais qu'on peut s'attendre à voir se dessiner bientôt avec toute la précision d'une véritable loi scientifique.

Il n'est donc pas téméraire de considérer la sociologie positive comme née et viable. Elle possède une allure particulière dans sa méthode et dans la valeur de ses données finales, mais il serait aussi injuste que maladroit de lui refuser, pour ces motifs, sa place légitime parmi les sciences d'observation. Ses données sont nouvelles, et, si elles sont solidement assises, doivent présenter un intérêt véritablement extraordinaire pour

le philosophe. N'est-ce pas dans l'état de la société, dans l'action subconsciente des ambiances sociales qu'il faut chercher l'origine d'innombrables états psychologiques? Des exagérations sont possibles sous ce rapport; on en est arrivé, par une réaction excessive, à éliminer presque toute initiative individuelle des interprétations sociologiques. Mais bien que *l'héroïque dans l'histoire* conserve toujours une aliénable importance, il n'en est pas moins certain que nous sommes, dans nos idées les plus intimes et nos actes les plus personnels, les enfants de notre siècle, de notre patrie, de notre entourage, de notre société.

De quel droit d'ailleurs repousserait-on des conclusions certainement établies? L'amour du vrai seul, non les préjugés et la routine, doit guider le penseur dans le choix de ses matériaux. Et puisque les lois sociales *peuvent* au moins êtres vraies, il ne lui est point permis de les ignorer. Des théories vénérables et respectées peuvent disparaître devant les faits nouveaux; mais il nous est impossible d'y voir un mal quelconque. Le progrès scientifique ne se réalise souvent que par de telles éliminations.

Mais est-il bien certain que les recherches sociologiques n'éliminent que les théories, les vues subjectives et provisoires? Son postulat fondamental, le déterminisme des phénomènes sociaux, ne met-il pas en question les doctrines les mieux établies? D'excellents esprits le redoutent ou l'affirment; et l'on découvre sans peine, au fond de leurs assertions ou de leurs terreurs, le désir de soustraire la liberté individuelle à un nouveau danger.

Leur position serait absolument intenable s'ils admettaient comme une réalité objective ce que nous considérons comme un fait au moins très vraisemblable : les lois sociologiques. Ces lois mêmes leur paraissent imaginaires. Elles ne peuvent, en effet, s'établir que par une généralisation de faits sociaux, observés dans l'espace et le temps. Or, rien ne se ressemble moins que les sociétés contemporaines véritablement distinctes; et de tout temps l'on a constaté que l'histoire ne se répète jamais.

Nous nous hâtons de le dire : comme protestation contre les excès de certains sociologues, cette fin de non-recevoir ne

manque pas de fondement. Que d'observations incomplètes et de généralisations hâtives! Tout porte à croire que les lois sociales véritablement universelles, tant statiques que dynamiques, sont peu nombreuses. Mais les recherches n'ont pas été complètement stériles. S'il serait téméraire de considérer la sociologie comme une science achevée, il l'est infiniment davantage, devant les résultats obtenus, de lui contester le droit à l'existence.

Nous ne croyons même pas qu'il faille s'arrêter, par impuissance ou découragement, à ce que Stein appelle les « rythmes » sociaux, c'est-à-dire à ces analogies plus ou moins flottantes qui se découvrent dans l'histoire au premier coup d'œil. La « loi » rigoureuse, aux allures plastiques et très abstraite peut-être, mais possédant toujours une rigidité suffisante pour mériter son nom, nous paraît l'idéal à poursuivre. Dans tout le domaine de la biologie, le savant se heurte à d'énormes variations contingentes et individuelles. On a pu dire, par exemple, que chaque œuf se fait à lui-même sa loi. Nous ne voyons donc aucun motif pour ne pas permettre le même jeu aux lois sociologiques; et sous cette réserve, nous croyons que les résultats acquis, au sujet de la famille et des phénomènes juridiques par exemple, nous permettent déjà d'entrevoir certaines formules définitives. — Au fond, le rythme ne paraît guère qu'une loi véritable, incomplètement dégagée de ses voiles accidentels, et un pas en avant dans l'abstraction nous permettra peut-être de la voir à nu, précise et lumineuse.

II

Les adversaires de la sociologie positive, les timides et les résolus, voient une autre erreur dans ce qu'on appelle le « réalisme sociologique » ou la théorie organiciste des sociétés. Des sociologues de marque, Novicow par exemple, et, il y a quelques mois, M. Espinas, proclament cette doctrine comme l'intangible postulat de toute sociologie. Or, qu'est-elle autre chose que la négation aussi brutale que gratuite de l'individualité humaine, et, partant, de la responsabilité individuelle?

Rien n'est plus bizarre que l'histoire de ce réalisme nouveau. Depuis les métaphores de Bonald jusqu'à l'organicisme psychique de Schaeffle et d'Espinas, en passant par les vues matérialistes ou naïves de Spencer, Novicow, de Lilienfeld et Worms, on trouve autant de formes réalistes diverses que d'auteurs. Cependant, lorsqu'on s'efforce de les dégager de toutes les idiosyncrasies, de toute doublure philosophique ou antiphilosophique dénotant les vues personnelles de l'auteur, on aboutit à cette proposition fondamentale que la société est un être *individuel,* agissant, pâtissant comme un tout unique, et que les hommes ne sont que des parties de ce tout, au même titre, quoique *peut-être* d'une manière différente, que les cellules sont les parties constituantes d'un organisme.

Si, de fait, la sociologie reposait fatalement sur une idée aussi déconcertante, elle ne vaudrait pas la peine qu'on se donne pour elle. L'organicisme, ou réalisme social, est une absurdité dans toute la force du terme; mais les recherches sociologiques sont aussi indépendantes de cette invraisemblable fantasmagorie que de l'alchimie ou du système cosmique de Ptolémée.

On dit que toute science suppose un objet réel (1). Nous sommes très loin de le contester. Mais l'agencement des hommes en société cesse-t-il d'être réel, si, au lieu de constituer un être substantiel unique, il se réduit à un complexus de rapports réels ? Si la sociologie doit rester une science d'observation, il est manifeste qu'elle ne saurait s'occuper d'une réalité purement logique. Mais c'est se faire de singulières illusions que d'en conclure qu'elle ne peut s'occuper que d'une substance.

Il est d'ailleurs singulièrement difficile de comprendre les lois épistémologiques qui dirigent les organicistes dans ce raisonnement. Il nous semble que la réalité d'une science suppose la réalité de son objet. Mais ils paraissent avoir changé tout cela : de la réalité de la sociologie, érigée en dogme, ils concluent à la société réelle. — Nous croyons inutile d'insister.

Cependant quelques auteurs réalistes s'appuient sur une

1 Espinas, *Revue philosophique*, mai 1901.

considération apparemment plus solide. Si la société, disent-ils, n'est pas un être à part, supérieur aux hommes qui la constituent et distinct d'eux, les individus humains doivent former tout le contenu réel de la société. L'anthropologie et la psychologie individuelles doivent donc nous donner la clef de tous les phénomènes sociaux, et interpréter d'une manière adéquate les lois sociologiques. Or, personne n'ignore qu'il n'en est point ainsi. La vie de la société se révèle comme merveilleusement autonome ; elle présente une régularité bien propre à surprendre tous ceux qui analysent les manifestations protéiformes de la vie individuelle. Et cette différence, cette opposition d'allures entre la marche évolutive de l'homme et de la société, nous contraint à reconnaître que cette dernière n'est pas entièrement réductible à la somme des activités humaines.

Une illusion fondamentale nous paraît être la base réelle de ce raisonnement. Les phénomènes sociaux semblent dépasser les actions individuelles, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas les prévoir en totalisant les influences que peuvent exercer tous les éléments du corps social. Mais le contraire serait très étonnant, et il n'y a là aucun motif de recourir à une hypothèse réaliste quelconque. Quand un principe d'action est très précis et très simple, il nous est généralement possible d'en prédire le résultat final ; mais cette prédiction devient difficile et ne tarde pas à devenir impossible dès que la cause atteint une certaine complexité. L'effet d'un ressort qui se détend se calcule, ou à peu près ; celui d'un marteau actionné par un bras vivant est beaucoup plus indéterminé ; les mouvements d'un animal conduit par les excitants du dehors et les innombrables impulsions du dedans échappent à toute prévision certaine, quoique personne ne doute de leur déterminisme absolu. Comment, dès lors, établir ce que produira l'ensemble de plusieurs millions d'individus humains, apportant chacun toutes les influences de son initiative personnelle, et tous unis par les liens puissants, les multiples influences qui concourent à créer l'unité sociale ? Il ne faut point supposer quelque entité mystérieuse pour comprendre que les phénomènes sociaux doivent être inattendus et irréductibles pour nous. La sociologie est l'observation, la recherche *a posteriori* du résultat collectif,

social, de toutes les activités humaines. Chacune de celles-ci est modifiée par toutes les autres, elle y ajoute sa mystérieuse initiative personnelle, se présentant avec toutes les apparences de la liberté, échappant donc à toute prévision certaine. Le résultat peut offrir des côtés remarquables, étonnants. Mais il n'y a là que des phénomènes à analyser, et non des fondements rationnels pour les rêves du réalisme sociologique.

III

Mais rien n'est plus remarquable dans ce résultat total que sa constance même. Nous avons dit que tel est le postulat fondamental de la sociologie positive. Et les adversaires de la nouvelle science y voient une tare sérieuse. Si la totalité des influences humaines exercées dans l'ambiance sociale reste constante et s'érige en loi, il faut évidemment que les actions individuelles soient déterminées ; car chacune d'entre elles pourrait fausser le résultat final et mettre la loi en échec. Rien ne paraît donc plus radicalement opposé à la liberté morale que la sociologie positive. Et puisque la liberté individuelle n'est point une hypothèse mais une intangible doctrine, la sociologie est impossible.

C'est toujours le vieil argument déterministe, vingt fois repris depuis Quételet et vingt fois réfuté, qu'on prétend maintenant baser sur le postulat de la sociologie. Personne n'a prétendu abolir ou déclarer fallacieuse la statistique, parce que les déterministes en ont abusé. Comme nous nous trouvons ici devant un raisonnement absolument identique, nous croyons pouvoir inviter les tenants de la liberté humaine à le détruire une fois de plus ; mais nous croyons illogique, oui vraiment absurde, de l'écarter, en répondant par une fin de non-recevoir à la sociologie elle-même.

Et nous ajoutons que cet argument déterministe nous paraît d'une si invraisemblable faiblesse, que l'obstination avec laquelle on y recourt ne peut pas manquer de surprendre. Tout d'abord, ni les données de la statistique ni les lois sociologiques ne sont d'une rigidité ou d'une constance absolues. Pour-

quoi les fluctuations secondaires ne seraient-elles pas précisément l'indice du jeu de la liberté ? — Ensuite, supposons que ces lois et ces données soient rigides, immuables comme un chiffre ; comment pourrait-on en déduire quoi que ce soit contre la liberté ? Le total annuel des crimes, commis dans un pays déterminé, reste à peu près constant, ou se modifie en courbe continue sous l'empire de facteurs externes. Voilà bien, ce semble, la base positive des déterministes statisticiens, et voilà bien, au fond, la base du déterminisme sociologique. Eh bien ! nous avouons ne pas parvenir à comprendre comment ce fait collectif ou social contredit la doctrine du libre arbitre individuel ; et nous serions très obligé à quiconque nous donnerait, en forme dialectique rigoureuse, par *atqui* et *ergo*, un argument qui établisse cette contradiction. Peut-être pourrait-on en déduire que l'immense majorité des hommes obéissent à leurs impulsions instinctives et aux influences du dehors ; mais qu'est-ce que cela peut faire à la liberté morale, s'ils y obéissent librement ? — Bref, quoi qu'en disent certains sociologues, la science nouvelle est absolument indépendante et du déterminisme et de tous les rêves réalistes. Aucune doctrine véritablement prouvée ne s'oppose à son postulat fondamental. Dès lors, elle mérite une sérieuse considération.

Et c'est pourquoi nous voudrions fixer sur ces recherches l'attention des philosophes. Ils n'ont pas le droit de négliger une nouvelle source d'information ; et les élucubrations de certains sociologues montrent que ces derniers ont le plus impérieux besoin du contrôle de la philosophie. Les services rendus seraient donc mutuels et aboutiraient, — peut-être, — aux meilleurs résultats.

P.-M. DE MUNNYNCK

LES PRINCIPES [1]

Il n'y a pas de science du particulier. La science commence à l'heure où se fait la première généralisation ; alors apparaît le *principe* de la science. — Mais l'esprit n'abstrait pas du premier coup et d'emblée toutes les notions essentielles, constitutives de la science pour un objet donné. Le principe n'est donc pas une définition complète *per genus et differentiam proximam*. Il commence par être un *germe* de définition : en cette phase embryonnaire, il se compose d'un *minimum de notes distinctes,* provisoirement complété par *des notions accidentelles et concrètes,* constituant un ensemble *confus*. C'est ce que j'avais déjà énoncé, me réservant de chercher quelle est dans la science, à mesure qu'elle se forme, *la part plus ou moins grande du concret et de l'abstrait* (2).

Pour cette étude délicate, il importe de se tenir à égale distance du *matérialisme des associationistes* et d'une certaine routine, propre au *spiritualisme* d'antan. L'associationisme nous a fait une théorie de l'imagination créatrice, où l'image concrète (le phantasme des vieux scolastiques) douée de propriétés merveilleuses, capable de s'organiser en de splendides constructions, est devenue l'élément de plus en plus envahissant, l'explication à peu près adéquate des plus hautes inventions scientifiques. En Mathématiques, en Physique et Chimie,

1 Voir les numéros d'août et d'octobre 1901.

2 J'ai dit dans un premier article quels furent, sur cette délicate question, les tâtonnements, les incertitudes de la philosophie moderne — comment on n'avait pu s'arrêter à une vue nette du *principe,* obtenu par généralisation spontanée, avant tout syllogisme. J'ai pourtant rappelé les indications données dans ce sens par des savants logiciens — tels que les Cl. Bernard et les Naville. *Revue de Philosophie*, 1er août 1901.

en Physiologie, c'est l'image particulière et concrète qui apparaît seule et s'organise en d'admirables théories. Que devient la généralisation? Que devient l'activité immatérielle de l'esprit?

Au contraire, certaines timidités du spiritualisme — surtout du vieux spiritualisme universitaire — semblent l'empêcher d'aborder résolument la question, de faire une place légitime à l'activité constructive des sens intérieurs. Pourquoi, sur ce point, oublie-t-on si facilement les larges et fécondes doctrines de l'antiquité?

Que fait-on de ce pouvoir merveilleux de l'esprit de cette aptitude à créer des *symboles concrets* — d'abord pour préparer le travail abstractif de l'esprit immatériel, — puis pour soutenir son effort, pour fixer son regard sur la perspective trop vague des incertaines et fuyantes abstractions (1)?

Qu'il entre dans la science une grande part de concret, tout le monde l'accorde. Mais il est plus difficile d'en définir la nature et d'en délimiter les diverses provenances. D'importants travaux ont paru sur cette question. Je les ai signalés dans mon second article (2), et j'ai essayé de discuter leurs conclusions divergentes. Mais je me suis attaché à peu près uniquement *au concret dont l'expression persiste dans l'énoncé des formules scientifiques* — concret dont la science ne saurait se défaire et qui résulte d'un *choix* préalable de l'esprit. Choix des instruments qui morcellent la nature, isolent telle ou telle portion variable du phénomène — par le fait même la séparent de telle ou telle autre, condamnée par décret à l'immobilité (*collocation*) : ce choix des instruments et ce morcellement de la nature constituent bien une attitude préalable du savant dans la *délimitation de son objet*, dans la séparation du *milieu concret*, limité, en un sens conventionnel, sur lequel il doit opérer.

Mais, outre la nécessité de *morceler*, il y a le besoin d'*imaginer*. Je dois *morceler*, parce que mon esprit est impuissant à

1 « Quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod studet intelligere. » *Summ. theol.*, I, 84, 7.

2 *Revue de Philosophie*, 1er octobre 1901.

saisir sous toutes ses faces l'indéfinie multiplicité de ces relations, par où le phénomène a des attaches avec la nature tout entière. A cet indéfini je substitue un objet fini : je *morcelle*, ou, si vous aimez mieux, je *construis*. C'est, d'ailleurs, l'un et l'autre. Le pouvoir *électif* discerne certains traits dans la nature ; un pouvoir *constructif* l'accompagne. Telle est, sous un double point de vue, l'activité imaginative, tout à la fois instrument et milieu propre au travail scientifique ; car il s'agit d'une immanente construction dans laquelle on cherche à comprendre : *per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet*. Bien que ces deux pouvoirs soient étroitement associés, bien qu'à certains moments leur travail se confonde dans une intime compénétration, il est utile de les distinguer. Aussi bien, on peut étudier le premier au point de vue des éléments qu'il fournit à la science, du morcellement qui s'exprime dans la formule elle-même. C'est alors le point de vue *épistémologique* qui a commandé mon dernier article. On peut, d'ailleurs, se placer au point de vue du travail *psychologique* et *logique ;* alors on étudie le pouvoir constructif, on cherche à saisir les démarches de l'esprit, quand il passe *du concret à la première abstraction confuse (principe)*, puis de la *première abstraction confuse à la définition distincte*. C'est ce que je tâcherai d'examiner dans le présent article.

Construire une image, s'en servir comme d'un *modèle* permanent, y attacher le regard intérieur, à l'heure où l'on s'efforce d'analyser scientifiquement le contenu de l'idée correspondante : telle est bien la condition de toute activité intellectuelle humaine. Alors l'imagination est vraiment créatrice : *format sibi aliqua phantasmata*. Elle produit des *modèles* (1) *per modum exemplorum*, c'est-à-dire des représen-

(1) Des *modèles :* Un scolastique peut constater avec satisfaction que ce terme est la traduction fidèle du terme latin : — d'autre part, c'est précisément le mot courant et technique pour désigner les *constructions pratiques* si usitées dans les méthodes de la Physique moderne. Tel est spécialement le procédé des physiciens anglais, substituant à la réalité un décalque plus ou moins approximatif, une copie plus ou moins grossière. C'est un *modèle ;* en d'autres termes, c'est la *donnée du problème* physico-mathématique : *donnée substituée au donné réel*. Voir l'article de M. Duhem, sur la *Physique expérimentale, Revue des Questions scientifiques*. 1893, II, p. 348.

tations commodes et pratiques, simplifiant la réalité pour ramener le multiple à un type général et uniforme. Et c'est directement sur cette donnée auxiliaire que s'exerce l'activité intellectuelle (dépendante par conséquent des conditions pratiques et contingentes du modèle) : *per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.*

Ces modèles, nous les trouvons dans les sciences de quantité (constructions mathématiques), — dans les sciences physico-mathématiques où se fait la substitution de la quantité à la qualité, et l'étude de la seconde au moyen de la première (1), — dans les sciences de *qualité* proprement dites, sciences chimiques, chimie qualitative, sciences naturelles. Sous les divers noms de modèles, symboles, schèmes, ou simplement constructions imaginatives, ils ne sont autre chose que l'antique « *phantasma* » du moyen âge, rajeuni pour des emplois nouveaux.

Nous ne nous attarderons pas aux constructions mathématiques, aux symboles physico-mathématiques. Tout le monde s'accorde à y reconnaître l'œuvre de l'imagination constructrice. Le symbole est ainsi une représentation concrète, alors même qu'il affecte l'idéale simplicité de la géométrie : symboles, les ondulations, les feuillets magnétiques, les tourbillons, les atomes et autres inventions analogues, qui matérialisent la pensée du chercheur et sèment sa route de créations phantastiques — véritables décors de la scène scientifique, sans cesse démontés et remontés pour les besoins du raisonnement et de la vérification.

Laissons les physiciens de profession débattre ces intéressantes et très actuelles questions. — Il nous reste un champ d'études suffisamment vaste dans les *sciences de qualité — ou sciences de classification.*

1° Nous voudrions, dans cet article, faire voir le rôle de l'*imagination* élaborant les *premiers matériaux* de la connaissance, et préparant ainsi l'intuition des principes ;

2° Puis, rechercher *ce qu'est le principe* ainsi obtenu : objet

(1) Voir mon Rapport sur les *Points de départ scientifiques*, lu au Congrès scientifique international des Catholiques, Fribourg, 1898.

de connaissance confuse — mélange de concret et d'abstrait — point de départ de l'esprit, qui va s'orienter, par le moyen du syllogisme expérimental, jusqu'à la connaissance distincte.

I. — Comment, par le concours de l'imagination et de l'intelligence, sont élaborés les premiers matériaux de la connaissance : les groupements primitifs.

Un coup d'œil sommaire sur le pouvoir constructeur de l'imagination nous la montre tantôt rassemblant les images des qualités simples, pour en former une collection, et de la sorte caractériser un être individuel (*groupement substantiel*), — tantôt réunissant ces qualités en vue de caractériser un organe (*groupement fonctionnel*), — tantôt associant une succession de phénomènes, apparus à divers moments suivant des séries analogues d'antécédents et de conséquents (*groupement de causalité*). On pourrait sans doute constater d'autres groupements. Qu'il nous suffise de ceux-là, parmi les procédés d'imagination constructive, familiers au chimiste ou au naturaliste (1).

Et d'abord le groupement d'images peut servir à représenter un *tout individuel*. Couleur, saveur, densité, altération ou combustion en présence de certains agents : la collection de ces propriétés sert à imaginer une substance chimique telle que le soufre, une fleur telle que la rose.

Dans le monde privilégié des êtres organiques, l'imagination construit les groupements qui représentent *un organe*, et suscitent l'idée d'une *fonction vitale*. Aussi, par exemple, se groupent diverses sensations dont la collection représente un poumon et rappelle sa fonction respiratoire.

Enfin certaines activités du monde inorganique aussi bien que du monde organique nous apparaissent comme des *séries*

(1) Dans les sciences physico-mathématiques qui demeurent en dehors de notre champ d'études, on peut trouver des groupements analogues, ébauches des principes. Voir, par exemple, comment le principe des ondes nous apparaît tout d'abord en de multiples visions concrètes — comment « c'est un outil imprégné de réalité ». (J. Wilbois, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 171.)

de phénomènes, successivement liés entre eux : séries d'antécédents et de conséquents, telle que la combustion vive d'un mélange déterminée par un échauffement préalable, ou bien la production d'un mouvement réflexé, provoqué par un irritant quelconque.

Unité substantielle, unité fonctionnelle, unité causale — voilà trois modes de liaisons bien caractéristiques. Ils s'imposent aux données sensibles, dès le début de la recherche scientifique la plus rudimentaire. D'ailleurs, la réflexion peut intervenir, discuter l'origine de cette perception synthétique. Êtes-vous associationiste pur? Avec Bain, avec Taine, vous ne verrez là qu'un polypier d'images. Tout au plus, avec Spencer, vous recourrez à l'habitude pour tenter une explication originelle. Êtes-vous subjectiviste? La triple unité du tout substance, du tout fonctionnel, du tout causal, vous apparaîtra comme une forme *a priori*, imposée par l'entendement aux schèmes de l'imagination.

On peut encore, avec M. Fonsegrive, faire intervenir ici *l'abstraction* — transformer le polypier d'images en polypier d'idées — sans trop s'inquiéter de savoir s'il faut donner raison aux substantialistes ou aux phénoménistes — si les êtres sont autre chose que des rapports entre qualités. On peut ainsi se borner à constater que « l'idée d'homme ou de lion, ou de chêne ou de pierre se résout en un certain nombre d'idées ou de qualités ou de caractères qui, à leur tour, se résolvent en d'autres jusqu'à ce qu'enfin on arrive à des rapports entre ses qualités simples » (1).

Mais on peut aussi bien rester sur le terrain de la connaissance sensible, et chercher sur ce terrain même la raison d'être du groupement — du moins chercher d'où vient à l'imagination ce pouvoir d'association, sous quelle dépendance et quelle direction s'exerce un pareil pouvoir, soit avant, soit après la première généralisation.

Alors on peut avec M. de Vorges expliquer cette liaison des images par *l'étroite collaboration de la connaissance intellectuelle et de la connaissance sensible*. Dans cette hypothèse, il

(1) *Généralisation et induction*. *Revue philosophique*, 1896, p. 365.

ne faudra point réduire les groupements à de pures collections d'images totalement indépendantes — ni les soumettre à l'arbitraire des formes *a priori* — ni même prétendre y voir des collections d'idées généralisées. Rien n'oblige à supposer une généralisation, qui transformerait *toutes* ces perceptions primitives. Pourquoi ne pas admettre qu'elles subsistent à l'heure de la connaissance confuse, au début de l'intuition — qu'elles subsistent même durant les efforts du discours — qu'elles accompagnent le travail idéal dans son progrès de la connaissance confuse à la connaissance distincte? En cet état de choses, il faudra considérer chacun des groupements en question comme *une construction réellement due à l'imagination, mais soumise au pouvoir directeur de l'esprit.*

Tel est le point de vue qui nous semble préférable, pour expliquer au seuil de la connaissance confuse les premières démarches de l'esprit.

Insistons et tâchons de comprendre la nature de ce groupement. Nous verrons qu'il présente un caractère composite, découlant de la complexité des facultés pensantes.

Au centre d'un tel groupement nous avons reconnu la notion d'*être,* à laquelle se rattachent les associations de qualités sensibles, les groupes formés par l'imagination. C'est ainsi que nous connaissons confusément toute substance : une rose, un lion.

Mais la notion d'être, avons-nous dit, n'est pas la seule que puisse fournir cette abstraction intuitive. Ce n'est pas seulement l'être — *ens commune* — ce sont les universels supérieurs que nous atteignons ainsi d'emblée (1). Et plus particulièrement ce sont les notions de *fin* et d'*organe,* d'*action* et de *causalité.* Il est vrai, nous ne les atteignons point d'une connaissance réflexe et scientifique, mais d'une connaissance primitive et confuse. Cela nous suffit pour le moment (2).

Ainsi nous sont représentés certains organes caractéristiques d'un mammifère, d'un articulé, d'un zoophyte. Si, d'une part,

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 5.

(2) Voir sur ce sujet mon opuscule : *Certitudes scientifiques,* pp. 33 et suiv.

notre imagination atteint d'abord l'individu dans sa totalité comme une collection d'organes, de moyens de locomotion ou de sensation, d'autre part, chacun de ces organes à son tour est vu dans une image composite qui se résout en images élémentaires. M. Fonsegrive nous représente bien cette décomposition progressive. Seulement il décompose une combinaison d'*idées*, au lieu que nous décomposons une combinaison d'*images* : « Ainsi l'idée d'homme ou de lion, ou de chêne ou de pierre, se résout en un certain nombre d'idées, de qualités ou de caractères qui, à leur tour, se résolvent en d'autres jusqu'à ce qu'enfin on arrive à des rapports entre des qualités simples. Ainsi l'on dit : l'homme est un mammifère bimane. Mammifère, qu'est-ce à dire? C'est que l'homme naît vivant, qu'il est nourri par le lait sécrété dans une glande spéciale, etc... Analysez chacune de ces idées élémentaires... Vous verrez qu'elles se réduisent à des groupes de qualités simples... » (1)

Dans tout ce passage je mets *image* à la place d'*idée*. Et puis — tandis que M. Fonsegrive, se maintenant au point de vue logique, ne voulant point s'occuper de la discussion entre substantialistes et phénoménistes, borne toute la présente analyse à considérer une collection plus ou moins complexe de qualités abstraites — au centre de cette collection (collection d'images, il est vrai) je place l'idée abstraite, noyau primitif : et centre nécessaire de la connaissance confuse : soit l'idée d'organe ou l'idée de finalité.

Il en sera de même pour la connaissance confuse, quand elle vise la causalité et le déterminisme des lois. L'histoire des découvertes scientifiques nous fait bien voir la présence du double élément : d'une part, *intuition abstractive*, c'est-à-dire sentiment du déterminisme, de la causalité objective, exprimée par la loi — (2) ; d'autre part, *connaissance concrète*, une collection de phénomènes, provisoirement caractéristique, flotte devant la vision extérieure du sens — puis devant la vision

(1) *Loc. cit.*, p. 368. Il va sans dire qu'en dépit du point de vue divergent ou nous devons nous placer pour la présente discussion, subsiste notre appréciation précédemment formulée sur ce remarquable travail. Les conclusions essentielles (voir *Revue de Philosophie* 1901, p. 562) nous paraissent toujours excellentes.

(2) Voir *Certitudes scientifiques*, p. 29, note.

intérieure de l'imagination ; c'est dans le champ de cette dernière vision qu'ils s'agglomèrent en une image composite, représentative de la loi.

Ainsi l'entendement abstrait les idées les plus générales : substance, cause efficiente, finalité, et chacune de ces abstractions, devenue comme l'âme et le principe de la connaissance primitive, fournit un point d'appui, un centre de construction, pour les groupes d'images concrètes : celles-ci viennent en quelque sorte s'agglomérer autour de l'idée abstraite, germe principiel. Négliger ou mal comprendre cette collaboration de l'entendement et du sens, c'est méconnaître la véritable nature de *l'imagination créatrice*. Divers auteurs ont récemment étudié ce difficile sujet (1). A suivre leurs analyses, il semblerait que dans l'imagination du savant, ébauchant une découverte, les éléments intelligibles (pour les auteurs que je vise, il s'agit de pures images, au sens radicalement matériel) viennent s'organiser spontanément, par une sorte de cristallisation nécessaire et autonome, indépendante de toute tendance directrice de l'esprit. A les entendre, c'est par une inconsciente orientation que se forment les synthèses les plus compliquées ; c'est par je ne sais quelle finalité immanente, quel besoin de cohésion, que les images s'organisent fatalement, en systèmes bien liés.

Et pourtant, s'exprimer ainsi c'est donner beaucoup à l'inconscient ; c'est sacrifier outre mesure à l'immanente finalité des créations imaginatives.

Comme MM. Ribot et Pauhlan, nous pensons bien que l'imagination est constructive et pratique, qu'elle assemble les matériaux utiles à la découverte ; nous croyons qu'elle les choisit, qu'elle en constitue un *tout concret*, suggestif de la *substance*, ou de la *finalité*, ou du *déterminisme*. Nous pensons que cette collection d'images flotte devant les regards de l'inventeur, qu'elle soutient son attention durant la période préparatoire de la découverte.

Mais dans toute cette inconsciente activité, il y a, nous semble-t-il, un peu plus que la pure imagination, au sens usuel.

(1) Notamment M. Ribot. *Essai sur l'imagination créatrice*. 1900.

Il y a l'esprit créateur, dont l'imagination créatrice n'est que l'instrument.

Par une première abstraction intuitive, l'esprit a saisi les causes les plus universelles : être, substance, fin, déterminisme de la loi. De façon que la notion confuse provient d'une double source, et reflète sa double origine, partiellement préfigurée par l'imagination, partiellement connue et préjugée par l'esprit.

Cette notion capitale, ce concours de l'imagination et de l'intelligence, M. de Vorges me paraît l'avoir parfaitement compris dans les pages remarquables que j'ai déjà signalées (*La Perception et la Psychologie thomiste*). J'engage le lecteur à les étudier attentivement.

Pénétrant métaphysicien, M. de Vorges s'attache à faire voir comment, tandis que les sensations ne nous présentent que des qualités éparses, « il faut que la sensibilité atteigne le tout ». Après avoir rappelé la solution de Bain et des associationistes modernes, il la compare ingénieusement avec la doctrine du moyen âge : d'une part, l'union extérieure des causes de ces sensations, qui agissent sur la sensibilité dans un accord constant (1) ; — d'autre part, l'existence de facultés spéciales — qui, chez l'animal aussi bien que chez l'homme (ou du moins, par des procédés analogues), atteignent *le tout,* la collection constitutive d'une représentation, où nous est donné l'être, l'organe, le phénomène causal.

Chez l'animal, c'est *l'estimative.* Cette faculté est d'ordre essentiellement pratique. Non seulement son acte atteint une collection de sensations comme un tout, comme un objet sur lequel se concentre l'attention du sujet connaissant — mais ce tout est perçu comme une *fin — ut totum conveniens vel disconveniens* (2).

(1) « Si nous cueillons une rose, nous avons une forme pour l'œil et pour la main, plus une odeur et une sensation du goût. Reproduites chaque fois que nous sommes en présence de la rose, ces formes finissent par faire corps entre elles... Quand l'esprit est en possession du groupe, une seule quelconque de ces sensations peut suffire à réveiller toutes les autres, chacun de ces caractères fera apparaître la série entière. » (BAIN, *Les Sens et l'Intelligence*, p. 377.)

(2) Il est vrai, cette connaissance de la fin n'est point chez l'animal une connaissance formelle. (Voir *Somme théologique,* Ia IIæ q. 6, a. 2.) Et il faut souvent

Chez l'homme, une faculté analogue (que le moyen âge appelait *cogitative*, ou encore *raison particulière*) — non seulement groupe les sensations qui proviennent d'un même objet, — non seulement les rapporte à un seul tout, perçu comme utile ou nuisible — mais encore fait briller au sein de la connaissance sensible une aurore de la connaissance intellectuelle, introduisant « dans la perception humaine un élément spécial et nouveau qui sert de centre et de point de ralliement à toutes nos perceptions de détail (1) ».

Il est en effet une sorte de notion qui s'allie à toute donnée sensible, et qu'on rencontre partout à côté de l'opération du sens — donnée qui n'a aucune part dans l'impression sensible, mais qui se produit immédiatement à sa suite. Une notion de ce genre est dite *sensible par accident* : « Telle est, par exemple, la notion de substance. On voit la couleur ; en même temps, on saisit la substance qui la supporte. Mais la couleur est visible par soi, la substance n'est visible que par accident (2). » (*Sum. theol.*, I, 87, 3.)

Quelle est donc cette faculté qui, dans l'homme, s'élève jusqu'à de pareilles notions, étrangères à l'animalité? C'est bien l'intelligence spirituelle, quand l'objet est réellement une *idée générale*. Mais il ne s'agit pas de cela présentement. Il s'agit de *notions particulières*. Il ne s'agit pas de *l'être abstrait*, il s'agit seulement *d'existence particulière et concrète*. Un objet de ce genre est atteint par ce mode de connaissance, qui, « derrière l'action des sens extérieurs et intérieurs, saisit l'individu comme existant et comme ayant une nature en soi ». Ici M. de Vorges rappelle avec beaucoup de justesse que la faculté proportionnée à ce mode de connaissance est « une faculté com-

rappeler aux psychologues modernes que la connaissance de la fin peut exister chez l'enfant ou chez l'animal, sans qu'il y ait véritable connaissance (expresse et réfléchie) de la finalité.

(1) *La Perception et la Psychologie thomiste*, p. 91. Voir aussi les belles études de M. Gardair sur *Les Passions et la Volonté*, pp. 20 et suiv.

(2) *La Perception*, p. 92. Le texte suivant est classique et fait bien connaître la pensée de saint Thomas : « Non omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed *quod statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur ab intellectu*. Sicut statim, cum video aliquem loquentem vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam ejus, unde possum dicere, quod video eum vivere. » (*Commentar. de anima*, lib. II, lect. 13.)

plexe, une sorte d'entrelacement de la sensibilité et de l'intelligence. Elle tient de la sensibilité de posséder les données sensibles, de les associer et de les grouper en une notion individuelle ; de l'influence supérieure de l'intelligence à laquelle elle est unie, elle tient de grouper ces notions autour de la notion d'être, d'y chercher et d'y saisir la représentation d'un être (1). »

Bien entendu, il ne s'agit pas d'une faculté unique, apte tout à la fois à connaître le sensible et l'intellectuel. Seulement il faut remarquer que la faculté sensible est dans l'homme au service de la partie supérieure de l'âme, intelligence et volonté (*mens*). Dans cette étroite union de l'inférieur et du supérieur, dans l'incessante collaboration qui en résulte, il se fait un échange de services et d'influence, par un double mouvement *centripète* et *centrifuge* (2). Le premier, mouvement de *réception* qui se propage de l'objet matériel à la partie supérieure de l'âme, par l'intermédiaire du sens : — le second, mouvement d'*exécution*, qui va de la partie raisonnable à la partie imaginative. A la suite du premier de ses mouvements, l'âme réfléchissant sur son acte de connaissance, sur le concours de l'imagination et de l'activité pensante — prend conscience de ce concours perçu dans l'unité du *moi* personnel. Par là, elle peut déjà connaître le caractère concret de l'objet. Le mouvement d'exécution (*mouvement centrifuge*) fournit également une information à la conscience. Dans ce mouvement, où la partie inférieure (imagination et tendances) s'ébranle sous l'influence de l'intelligence et de la volonté — *c'est la personne tout entière qui agit ;* c'est elle qui prend contact avec la réalité. Et dans l'indivisible unité de la conscience personnelle, s'établit la certitude du concret, objet de l'action (3).

1 *La Perception*, p. 94. Et en note cette remarquable citation du *De anima :* « Cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi... quod contingit ei in quantum unitur intellectivæ in eodem subjecto. » Lib. II, lect. 13.) Et la *Somme théologique* exprime en d'autres termes cette unité radicale des deux facultés, par où s'illumine la région sensible : « Illam eminentiam habet cogitativa in homine non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quamdam refluentiam. » I p., LXXVIII, 4.)

(2) Voir un important passage de saint Thomas, que nous résumons ici trop brièvement : Quest. disp. de veritate, q. X, art. 5 : utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari.

(3) Voir OLLÉ-LAPRUNE, *Certitude morale*, chap. I.

C'est ainsi que la partie supérieure entre en commerce avec les objets concrets — commerce de connaissance et commerce d'action, contact de perception et contact d'action : « *Mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quæ circa particularia versantur.* » (*De Veritate*, q. 10, a. 5.) Aussi, comme le remarque fort bien M. de Vorges, la raison particulière est moins une faculté spéciale que le point d'union des deux ordres de connaissance : « L'existence individuelle comprend une notion et une nature qui de soi est universelle : c'est là l'objet propre de l'intelligence ; mais elle comprend en outre des circonstances qui l'individualisent : c'est là l'objet propre des sens. La réunion de ces deux objets... est perçue par le concours des deux facultés... » La raison particulière groupe les qualités sensibles « autour de la notion d'être saisie par l'intelligence, et en fait ainsi la représentation de l'individu déterminé et complet (1) ».

II. — Ce qu'est le principe ainsi obtenu : objet de connaissance confuse.

Nous savons maintenant en quoi consiste le début de la recherche scientifique, quel est dans l'état embryonnaire de la science, ce concept initial et confus — concept au sens impropre, bien plutôt agglomération hétérogène de produits divers, élaborés simultanément par l'imagination créatrice et par l'activité supérieure de l'esprit *(mens)*.

C'est un mélange d'abstrait et de concret : d'une part, le *concret*, c'est-à-dire certains groupes, représentatifs d'un tout substantiel, d'un organe, d'une activité organique ou inorganique, etc... ; d'autre part, l'*abstrait*, c'est-à-dire la notion d'être ou bien la notion de substance, de fonction organique ou toute autre notion très générale.

Tel est le concept initial de la science. Tel est le point de départ nécessaire et suffisant, lorsque la recherche scientifique progresse du confus au distinct.

(1) *Op. cit.*, p. 98.

Il est facile de voir que cette notion mixte, cette synthèse de l'abstrait et du concret, répond pleinement à ce que l'ancienne logique appelait un *concept confus*. En effet, un concept distinct ne peut être obtenu que par la connaissance exacte de tous les éléments de la définition. Le concept distinct d'une plante telle que la rose, ou d'un animal tel que le chien, suppose connus tous les éléments de la définition, non seulement les éléments génériques, éloignés (plante, animal), — mais les caractères spécifiques (*ou différences*), depuis les plus généraux jusqu'à ceux qui spécifient et déterminent absolument l'espèce (rose, ou chien). Ce concept distinct suppose évidemment la science arrivée à sa perfection ; il est clair qu'au début les caractères essentiels sont inconnus — ou, plus exactement, nous n'en avons que des notions très générales (être, substance, cause efficiente, action, etc...), en général tous les *sensibles par accident* dont j'ai montré la formation, à l'aurore de la connaissance confuse. L'abstraction ne nous donne pas d'emblée tous les éléments de la définition (1). « *Quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ,... oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium* ». (*Sum. theol.*, I, q. 29, a. 1, 1m.) Il faut donc se contenter de caractères superficiels, extérieurs. Ce sera, pour la plante, l'aspect général qui résulte de sa couleur et, la disposition des pétales, — pour l'animal, quelques détails de sa conformation et de ses organes, etc...

Voilà bien cette ébauche de définition que l'ancienne logique appelait un *concept confus :* il se compose d'une ou deux notions abstraites, auxquelles l'esprit associe confusément un ensemble de caractères concrets (2). Et c'est précisément, nous l'avons vu, le produit fourni par « *la cogitative* ».

(1) Si nous comprenons bien M. Fonsegrive (*Revue philosophique*, 1896, p. 360, *Généralisation et induction*), il serait inutile de chercher (comme le P. Peillaube s'y est tant appliqué dans sa *Théorie des Concepts*) le passage des caractères superficiels aux caractères profonds ou essentiels. Il semble que, suivant l'avis du savant professeur, nous possédions *sans discours* tous les éléments de la définition. Le P. Peillaube me paraît avoir raison : l'intuition abstractive nous fournit quelques éléments ; mais, pour les autres, le syllogisme est nécessaire. Nous dirons tout à l'heure comment s'opère la substitution des notions essentielles aux notions superficielles.

(2) En d'autres termes, pressentiment scientifique de la définition distincte — pressentiment où s'unissent l'*abstrait* (notion générique intuitive) et le *concret*

Comment l'esprit humain progresse-t-il de cette connaissance rudimentaire à la connaissance distincte? Voilà ce qu'il nous faut comprendre dans le reste de ce travail. Nous y ferons voir le procédé essentiel à toute élaboration de définition : *substitution des caractères essentiels aux caractères accidentels* — puis nous montrerons dans le *syllogisme expérimental* l'expression réflexe et méthodique de cette substitution, souvent inconsciente et spontanée.

Nous nous bornons aux sciences dites *de classification* — laissant à d'autres le soin d'étendre analogiquement aux sciences de *faits*, aux lois physiques et mécaniques, ce même point de vue.

1° *De la substitution des caractères essentiels aux caractères accidentels.*

S'orienter vers la science distincte — nous l'avons dit et répété — c'est rechercher les caractères essentiels pour les substituer aux caractères accidentels. Mais *par quel moyen, à quel signe reconnaîtrons-nous la légitimité de cette substitution?*

Les uns, comme Agassiz et M. Rabier, nous proposent de nous laisser le plus souvent guider par les caractères extérieurs naturellement révélateurs des caractères internes. D'autres, comme M. Fonsegrive, insisteront sur l'expérience subjective : la conscience de notre propre vitalité organique nous fait connaître les organes essentiels; par analogie, nous étendons aux autres organisations animales les données de cette expérience personnelle.

Agassiz avait beaucoup réfléchi sur ce grand problème. Entre autres considérations ingénieuses et profondes, il a

(accidents superficiels) : « De nulla re potest sciri *an est*, nisi quoquo modo de ea sciatur *quid est*, vel cognitione perfecta, vel cognitione *confusa*. Unde dicit Philosophus (I *Physic.*) *quod definita sunt præcognita partibus definitionis*. Oportet enim scientem hominem esse et quærentem *quid est homo*, per definitionem, scire quid hoc nomen *homo* significet. Nec hoc esset aliquo modo nisi aliquam rem conciperet quam scit esse, quamvis nesciat ejus definitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicujus generis proximi vel remoti, et aliquorum accidentium quæ extra apparent de ipso. Oportet enim definitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua præexistenti cognitione initium sumere. » Saint Thomas, *Opusc. LXIII in librum Boetii : de Trinitate.*

développé celle-ci : que les caractères accidentels, extérieurement et facilement saisissables, sont bien souvent un moyen aisé de reconnaître les caractères essentiels et intimes. Il existe entre ces deux ordres de caractères une correspondance telle que, dès les premières tentatives de l'esprit humain, l'observation vulgaire pouvait former une ébauche suffisante des classifications actuelles (1).

Toutefois, cette correspondance n'est pas absolue. Il suffit d'avoir étudié quelque peu les sciences naturelles — et surtout les sciences minéralogiques et chimiques — pour savoir combien, dans la plupart des cas, sont lointains, obscurs, cachés, les éléments qui servent à former les classifications naturelles.

M. Fonsegrive, dans l'étude que nous avons plusieurs fois citée, pense résoudre la difficulté par des considérations d'ordre subjectif. (D'ailleurs, il paraît laisser de côté le monde inorganique pour ne s'occuper que des sciences organiques.) D'après lui, la valeur essentielle des organes — leur importance comme éléments de définition — résulterait d'une comparaison facile à établir entre l'organisme humain et les autres organismes vivants. L'expérience subjective nous révèle l'importance de tels organes — l'organe respiratoire par exemple — sa situation hiérarchique, c'est-à-dire son influence profonde et générale sur l'économie de notre organisme. Assurément nous accordons que cette expérience subjective est pour quelque chose dans l'appréciation que nous faisons d'un caractère essentiel. Mais elle ne donne encore que des analogies bien incomplètes, de portée très limitée. Évidemment il faut autre chose pour établir une véritable hiérarchie des caractères.

Car ce qu'il faut à la science, se plaçant à un point de vue plus objectif, c'est établir des *lois fécondes*, mettre en relief les *caractères influents*. Ainsi se constituent les sciences de *faits* aussi bien que les sciences des *êtres*. *Une loi féconde* est celle qui est douée d'une double richesse scientifique : richesse d'intelligibilité *(compréhension)*, et richesse d'applications concrètes *(extension)*. Tandis que sous un seul énoncé, éminemment compréhensif, elle *agglomère* plusieurs lois secondaires

(1) *De l'espèce et de la classification*, trad. DE VOGELI, p. 222-224.

— elle s'étend par là même à de nombreux cas particuliers qu'elle explique et qu'elle résume. Il en va de même d'un *caractère influent,* base d'une classification féconde. Par le fait qu'il *comprend* sous sa dépendance un nombre plus grand de caractères secondaires, il est en même temps largement *extensif*, agglomérant une nombreuse collection d'individus qu'il représente. C'est ainsi que l'existence de vertèbres — ou bien encore la disposition rayonnée, sont des caractères *influents* au premier chef. D'une part, ils tiennent sous leur dépendance des *caractères* moins influents (mamelles, dents du carnassier, etc...) — d'autre part, ils s'appliquent à tous ces *groupes concrets :* mammifères, carnassiers, etc... (1).

Comment découvrir ce caractère influent ? Surtout comment acquérir la certitude de cette richesse et de cette fécondité ? Si cette richesse et cette fécondité ne sont pas choses absolues, mais choses relatives — variables suivant le plus ou moins grand nombre de caractères connus, dans l'état présent de la science — comment du moins acquérir la certitude de cette *influence relative* d'un caractère donné sur un ensemble de caractères connus ? Alors seulement que cette influence sera parfaitement connue, alors commencera d'apparaître un caractère scientifique, élément indispensable de la connaissance distincte.

Ce caractère, l'analogie nous le fait découvrir, nous en donne un soupçon dès le premier éclair d'intuition scientifique. Mais l'analogie est insuffisante, il faut recourir au *syllogisme expérimental*. Lui seul met en relief la véritable et profonde influence.

(1) Voir Rabier, *Logique* (c. xi, Définitions empiriques), où cette question importante est discutée à fond et clairement : « Le vrai criterium de l'accident, c'est le *manque d'influence*, et le criterium du caractère essentiel, c'est l'*influence* ; ou, en d'autres termes, l'accident est ce qui est sans liaison, sans cohérence avec l'ensemble de l'être où il apparaît...Le caractère constitutif, c'est celui qui — faisant partie intégrante d'un ensemble — ne peut ni être donné sans qu'une partie notable tout au moins de cet ensemble soit donnée, ni faire défaut sans qu'une partie notable tout au moins de cet ensemble fasse défaut. » (P. 152.) Voir la citation de Milne Edwards, relative à cette distinction des caractères dans le règne végétal et animal (*Ibid.*).

2° *Le syllogisme expérimental, forme réflexe et méthodique de la vérification et substitution des caractères influents.*

Usons d'un exemple emprunté à l'histoire des doctrines chimiques. Précisément la chimie est une science expérimentale au sens strict, et, par ses classifications, elle confine aux sciences biologiques, où l'expérimentation cède la part prépondérante à l'observation.

Rappelons-nous comment les travaux de Lavoisier et de Davy aboutirent à former une classe : la classe des oxydes métalliques. Par cet épisode des grandes conquêtes, où s'illustrèrent les patriarches de la chimie, nous pouvons voir, en premier lieu, dans *quelles conditions s'opère l'intuition du caractère influent* — (intuition d'abord concrète, puis intuition abstractive) — ensuite *comment l'inventeur peut vérifier expérimentalement* l'importance de sa découverte et l'influence du caractère observé.

Représentons-nous Lavoisier la mémoire pleine de souvenirs concrets, recueillis dans les observations précédentes. De ces souvenirs, de ces groupes qui flottent dans l'imagination, un rapprochement surgit, des images s'appellent et s'associent (par contiguïté, par ressemblance, par un procédé quelconque). D'où une *image composite,* douée d'une certaine généralité ; nous avons vu ce que peut donner sous ce rapport une collaboration de l'intelligence et du sens.

Mais il faudrait éliminer ce concret. C'est ici qu'intervient *l'intuition abstractive ;* une *classe* est découverte : ce sera la classe des *oxydes.* Lavoisier avait bien pu en entrevoir l'extension. Mais la véritable intuition de son existence (intuition abstractive) et le mérite de la vérification expérimentale devaient appartenir à Davy.

Avant les décisives expériences du chimiste anglais, le principe demeurait confus, rudimentaire ; il n'est pas déterminé avec certitude dans son *extension* (groupes concrets auxquels il s'appliquera, ou, en d'autres termes, groupes qu'on peut *subsumer* sous le *principe*). Et par là même, il n'est pas déterminé dans sa *compréhension* (caractères hiérarchiquement subordon-

nés . La vérification du principe dans sa formule précise sera l'œuvre des successeurs de Lavoisier : Davy, Gay-Lussac, Thénard, Wœhler.

Telle est, résumée en peu de mots, l'histoire de cette féconde découverte. Reprenons-la pour l'étudier de plus près.

Avant Lavoisier, on avait constaté certains caractères superficiels, c'est-à-dire certaines analogies, facilement saisissables, entre les alcalis, les terres alcalines et les terres (potasse, chaux, alumine...) Outre la communauté des propriétés physiques, précisément décelée par cette vieille nomenclature — encore aujourd'hui subsistante — il y avait des analogies de réaction : on avait remarqué que toutes ces bases possédaient la propriété de s'unir à des acides pour former des sels.

Mais tout cela demeurait à l'état de faits isolés. Une analogie plus profonde, plus essentielle, restait encore cachée ; sa découverte allait être féconde : c'était l'*analogie d'oxydation*, entre le groupe terres-alcalis, et le groupe des *rouilles* ou oxydes métalliques. Deviner l'analogie de ces deux groupes et les assimiler en une classe (MO), ce fut la profonde intuition de Lavoisier. *Aux analogies anciennes il substituait* une plus valable analogie dans le présent état de la science ; et cette analogie était susceptible d'être expérimentalement vérifiée — son influence pouvait être expérimentalement reconnue et définie.

Mais ce n'était que l'intuition d'un principe. Cette intuition, restait à la confirmer par la méthode expérimentale totale : raisonnement expérimental et vérification. Ce fut une œuvre collective vérifiant le principe dans divers groupes concrets. Œuvre de Davy (réduction des alcalis — potasse et soude — par le courant d'une pile puissante), de Gay-Lussac et Thénard (réduction par l'action du fer à une très haute température), de Œrstedt et de Wœhler (réduction par l'intermédiaire des chlorures anhydres).

Le raisonnement expérimental de Davy peut être symbolisé dans ce syllogisme très simple (il traduirait également les déductions des autres chimistes) :

Les alcalis donnent par décomposition un métal (*Principe-intuition* de Lavoisier).

Or, la potasse est un alcali (*principe* de classification *rudimentaire*).

Donc, la potasse donne par décomposition un métal (*conclusion*, objet de vérification expérimentale par Davy).

On voit que le résultat de la méthode expérimentale a été de confirmer, c'est-à-dire de déterminer par un *caractère* précis, et pour un *groupe d'individus* précis, la portée de ce principe. Ou encore, comme disent les logiciens, le principe se déterminait dans son *extension* (groupe d'individus : la potasse) en même temps qu'il se déterminait dans sa *compréhension* (*différence essentielle, note spécifique :* donner par décomposition un métal). Telle est la conclusion qu'il importe de faire ressortir, relativement au sens et au but du raisonnement expérimental. *Il va du principe-intuition au principe expérimentalement vérifié* — c'est-à-dire du *principe confus, potentiel, partiellement indéterminé, au principe plus déterminé* (en extension et en compréhension), c'est-à-dire vérifié dans un groupe *concret,* enrichi par là même d'une note *abstraite,* d'un caractère plus scientifique, parce qu'il est plus intime et plus fécond que le précédent.

En revanche, si l'on veut voir le cas où la même méthode expérimentale aboutit à l'exclusion d'un caractère superficiel, d'une analogie trompeuse à laquelle ne correspond aucun caractère fécond (dans l'état actuel de la science) — qu'on se rappelle un autre contrôle décisif. Il s'agit d'une autre intuition de Lavoisier. Il avait supposé que tous les acides contiennent de l'oxygène. On sait que des découvertes postérieures (analyse par Berthollet de l'hydrogène sulfuré et de l'acide prussique : voir les remarques de Wurtz dans son *Dictionnaire de Chimie, Discours préliminaire,* p. 11) vinrent infirmer cette analogie, trop rapidement étendue à toute une classe.

Voici le syllogisme expérimental :

Les acides contiennent de l'oxygène (*Principe-intuition* de Lavoisier).

L'acide prussique est un acide (*Principe* de classification rudimentaire).

L'acide prussique contient de l'oxygène (conclusion reconnue expérimentalement fausse par l'analyse de Berthollet).

Ici le principe intuitif a été rejeté ; et le principe de classification rudimentaire a survécu, enrichissant et précisant la notion *acide*, par l'admission d'un groupe concret, mais aussi par le rejet d'un caractère abstrait.

La méthode expérimentale est restée essentiellement la même : progrès du concept *confus* au concept plus déterminé, par fixation positive d'un groupe, élimination d'un caractère (1).

Nous sommes arrivé au terme de ce travail. Il nous est facile d'en résumer les principaux résultats.

Nous avons d'abord examiné l'ébauche du principe — dans cette période qui précède l'intuition abstractive proprement dite. Dans cette ébauche, nous avons constaté des notes abstraites (être, substance, cause, action, loi...) correspondantes aux premières opérations de l'intelligence, aux premiers *principes directeurs* qu'elle fournit avant l'intuition proprement dite.

Ce mélange d'abstrait et de concret nous a mis en présence d'une collaboration de l'intelligence et des sens intérieurs. Cette collaboration, nous l'avons interprétée suivant les vues tres originales et très traditionnelles tout ensemble que nous fournissaient les beaux travaux de M. de Vorges.

Dans une seconde partie, nous avons examiné le passage du *principe confus* — celui même dont nous venons de considérer l'ébauche — au *principe distinct*. Nous l'avons vu s'opérer par substitution des caractères essentiels aux caractères accidentels.

Et cette substitution même nous a donné lieu d'examiner, sur des exemples empruntés à l'histoire des sciences et à la psychologie des inventeurs — le réel mécanisme du syllogisme expérimental.

A. DE LA BARRE.

1 Remarquons combien ces expériences sont utiles pour faire comprendre les trois stades de la méthode expérimentale : observer, supposer, vérifier. (Voir NAVILLE, *Logique de l'hypothèse*.)

KANT ET KUNO FISCHER [1]

Des impressions nous sont données ; nous les recevons en nous. Pour les recevoir, notre raison intuitive, c'est-à-dire notre sensibilité, opérant conformément à sa nature ou nécessité intérieure qui la constitue, produit les représentations de l'espace et du temps. Grâce à ces moules préparés pour les contenir, et en lesquels elle se coule, la diversité des impressions et des états sensibles prend une forme et devient une diversité de phénomènes et d'objets d'intuition. Mais par eux-mêmes et en tant que tels, les objets d'intuition sont dépourvus d'intelligibilité. Ils attendent l'ordre, la liaison, bref ce qui les rendra susceptibles d'être connus. La science des phénomènes, des objets sensibles, s'appelle l'expérience ; elle est le deuxième objet de la critique. Il s'agit d'en constater l'existence et d'en expliquer la possibilité, ou, en d'autres termes, d'en établir la réalité et la légitimité. Tel sera précisément le résultat positif de la logique transcendantale.

Si l'expérience est possible comme science, c'est que les conditions qui la fondent sont présentes en notre pensée. Ce sont ces conditions mêmes qui nous permettront de la constater à titre de fait. Kant les nomme des catégories, se servant du nom dont Aristote désignait les rapports les plus généraux qui existent entre les choses. Suivons donc le philosophe de Kœnigsberg à la recherche des catégories ; demandons à l'excellent interprète que nous avons choisi de nous bien expliquer la raison de ses démarches. Lorsque nous y aurons assisté et que nous les aurons comprises, nous pourrons en apprécier les résultats.

1) Voir les numéros de la Revue des mois d'octobre et décembre 1901.

I

L'expérience porte sur les phénomènes ; son domaine se partage en deux grandes régions : celle qui comprend les phénomènes intérieurs, états et changements de la conscience ; celle qui renferme les phénomènes extérieurs, états et changements des corps. La première classe de phénomènes relève de la psychologie ; la deuxième est du ressort de la physique. Au sens le plus large du mot, l'ensemble des choses présentes dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire de tous les objets d'expérience, s'appelle nature : monde sensible et nature, d'une part ; connaissance d'expérience et science de la nature, d'autre part, sont donc des concepts ou des appellations respectivement identiques ou synonymes. Poser la question de la réalité de l'expérience revient à poser celle de la réalité de la science de la nature. Mais, nous l'avons vu, la philosophie critique donne une signification particulière à ce mot de science. Pour elle, est science toute connaissance synthétique qui, possédant les caractères de nécessité et d'universalité, a son fondement dans la raison pure, est *a priori* et métaphysique. C'est d'une telle connaissance que la logique transcendantale entreprend de prouver la légitimité et dont elle a d'abord à constater la réalité.

On le comprend maintenant sans peine : de même que le but suprême de la logique transcendantale n'est pas d'exposer la méthode d'expérience, d'en décrire le mécanisme, d'opposer les procédés techniques à l'aide desquels les savants parviennent à dégager les lois déterminées et plus ou moins générales qui règlent telles ou telles espèces de phénomènes, mais bien de démontrer l'objectivité de certaines lois absolument nécessaires et universelles qui inspirent cette méthode même, et rendent fructueuse l'application de ses procédés, — ainsi la présente recherche est tout autre chose qu'un inventaire détaillé et minutieux des vérités acquises et accumulées par la science d'expérience : il s'agit de s'assurer de l'existence de certains jugements scientifiques et d'en extraire les conditions nécessaires et universelles qu'ils impliquent. Nous le rappelions à

l'instant. Il y a certaines conditions qui permettent à la sensibilité de transformer les impressions et sensations en phénomènes. Ne s'en trouve-t-il pas aussi pour permettre de convertir les phénomènes en objets d'expérience ? Or, comme il n'y a pas d'objets sensibles indépendamment de la sensibilité, il n'y a pas davantage d'objets d'expérience hors de l'expérience. Les conditions qui rendent possible l'expérience rendent donc par là même possibles tous les objets de l'expérience. L'ensemble de ces objets est la nature, si l'on a soin de refuser ce nom de nature à des choses en soi, et de le réserver aux choses que nous nous représentons et connaissons, en tant qu'elles sont pour nous représentées et connues. Les conditions de l'expérience et de la matière ne font donc qu'un. C'est tout un de rechercher les unes ou les autres, et il est indifférent de demander comment la science de la nature ou comment la nature elle-même est possible. Ainsi l'hypothèse criticiste dont nous avions vu l'application à la représentation sensible reste fidèle à son esprit idéaliste. Kant se demandait : Les choses se règlent-elles sur des intuitions pures, l'espace et le temps, qui appartiendraient à la sensibilité ? Il se demande maintenant : Les phénomènes se règlent-ils sur les formes pures de la pensée proprement dite, de la raison discursive, qui seraient les catégories ? C'est toujours demander : Au lieu que l'esprit se règle sur les choses, les choses ne se règlent-elles pas sur l'esprit ?

Si l'expérience existe, qu'est-ce donc au juste que l'expérience ? Lorsque nous nous efforcions de formuler la teneur du problème kantien de la connaissance, nous avons dit que pour Kant la connaissance, qui appartient à l'ordre du jugement, est une certaine espèce de jugement, le jugement synthétique *a priori*. La connaissance d'expérience, à son tour, est une espèce de connaissance. Laquelle ? Pour être en mesure de répondre, il est indispensable de se reporter d'abord à la théorie générale du jugement. Le jugement, dit Kant, est en lui-même une détermination de concepts : il détermine un sujet par un prédicat, en représentant l'un à l'aide de l'autre ; d'où il appert que tout jugement est une représentation médiate et qu'il diffère en cela de l'intuition, laquelle est immédiate. Tandis que l'objet de l'intuition est la chose particulière, l'objet du jugement est

le concept par qui les choses singulières ou leurs espèces sont représentées. L'intuition est la représentation d'une chose, le jugement est la représentation (concept) d'une représentation (intuition ou concept). L'intuition est la représentation de phénomènes, le jugement est la *pensée* d'une représentation. Le jugement implique donc des concepts et les concepts exigent une faculté qui les forme. Cette faculté est l'entendement (*Verstand*), qui est une puissance autre que la sensibilité. Les intuitions se rapportent immédiatement aux choses ; les concepts ne s'y rapportent que médiatement : ils sont discursifs. Or, comme former des concepts s'appelle penser, l'entendement est la faculté de penser et ne produit que des concepts. Intuitions et concepts se réunissent pour constituer la connaissance. Sans intuitions les concepts sont vides ; sans concepts, les intuitions sont aveugles.

Comme tout jugement, le jugement d'expérience est d'abord une détermination de concepts. S'il n'était que cela, il relèverait simplement de la logique générale, qui ne considère que la forme de la pensée en vue d'apprendre à celle-ci à rester d'accord avec elle-même. Le jugement d'expérience est ensuite un jugement *a priori* qui lie synthétiquement un sujet et un prédicat différents. Comme tel il appartient à la critique. Mais le jugement d'expérience est plus encore : la synthèse *a priori* qu'il opère est celle de choses perçues, données en fait à la sensibilité, bref de phénomènes. Là est sa caractéristique propre ; c'est en cela qu'il se distingue des jugements mathématiques, en tant que ces derniers s'appliquent non aux phénomènes que nous nous représentons dans l'espace et dans le temps, mais à l'espace et au temps eux-mêmes. C'est comme synthèse *a priori,* comme synthèse nécessaire et universelle de phénomènes que le jugement d'expérience est l'objet de cette logique nouvelle dont Kant est l'inventeur, de la logique transcendantale qui se propose de montrer dans les lois subjectives de l'entendement tout ensemble les conditions de l'expérience et celles de la nature.

Pour que la tentative réussisse, il faut que l'analyse du jugement d'expérience ait conduit jusqu'aux lois de la pensée. Ce jugement lie des choses données en fait, ce qui le rend synthé-

tique. Mais si les choses liées par lui nous sont données, leur lien ne l'est pas. C'est nous qui l'ajoutons, et par conséquent il est subjectif. Un lien subjectif peut n'être qu'un état de perception individuelle : dans ce cas, le jugement est un jugement de perception, particulier et accidentel ; il vaut uniquement pour la perception particulière qu'il exprime et pour le sujet qui a cette perception, il est sans valeur pour d'autres perceptions et d'autres sujets. Il est du genre des jugements suivants : La chambre est chaude, le sucre est doux, etc., qui dépendent de la constitution et de la perception du sujet, qu'affectent tantôt une impression, tantôt des impressions différentes. Le lien des phénomènes peut, au contraire, être indépendant des sensations du sujet qui perçoit. Dans ces cas, sa valeur n'est pas simplement subjective, il a une valeur en soi, il est en accord avec le réel, il est objectif. Toujours semblable à lui-même dans tous les cas, il est universel et nécessaire. Ce qui, aux yeux de Kant, est l'objectivité même. Le jugement d'expérience est donc un jugement objectif de perception. Il est du type de cette proposition : le soleil échauffe cette pierre, bien différente de cette autre : le soleil brille et cette pierre s'échauffe. Tandis que cette dernière ne fait qu'énoncer la succession subjective de deux perceptions dans ma conscience, la première affirme une raison indépendante de ma perception accidentelle, un rapport non de succession mais de conditionnement ou de causalité entre la lumière du soleil et l'échauffement de la pierre : le soleil est la cause qui échauffe la pierre. L'adjonction du concept de cause a suffi à transformer un jugement de simple perception, c'est-à-dire subjectif, en jugement d'expérience, en jugement objectif.

Examinons donc de près ce concept qui a eu la vertu de produire cette transformation d'un jugement de perception, c'est-à-dire de choses données en fait, en un jugement nécessaire et universel, *a priori,* quoique synthétique. Le concept de cause est irréductible à un objet d'intuition; il n'est donc pas, comme les concepts de genres et d'espèces, abstrait de l'intuition ou de la perception. Il ne représente rien ; sa fonction est de lier. Puisqu'aucune perception empirique n'en est la source, c'est une représentation pure ou primitive. Ne disons pas que c'est

une intuition, car si telle était son essence, il se laisserait construire, et il n'y a pas moyen de se le représenter d'une manière sensible. Tout ce que l'esprit peut faire, c'est de le penser. Avec lui nous avons donc affaire à un concept pur de l'entendement. A la différence des concepts dérivés ou des concepts empiriques, il faut l'appeler catégorie; à la différence des concepts empiriques, il faut l'appeler synthétique. Ce sont de pareils concepts qui rendent possible le jugement d'expérience; l'expérience suppose les concepts purs de l'entendement, lesquels requièrent l'entendement pur lui-même.

Nous possédons le criterium des concepts purs : leur caractère distinctif est de rendre possible le jugement qui lie, alors que les concepts autres que les catégories sont simplement représentatifs. La fonction des catégories est, non pas de représenter des objets, mais de lier des représentations. Si les objets sont donnés dans l'intuition, jamais leurs rapports ne le sont ; on peut donc obtenir les concepts représentatifs au moyen de l'abstraction ; impossible d'obtenir de la sorte les concepts par lesquels l'esprit juge et relie ses représentations. Or, la forme du jugement consiste dans la liaison des représentations, et cette forme demeure après que le jugement a été vidé de sa matière, les représentations empiriques. Ce qui reste ainsi, c'est le jugement pur, la forme pure du jugement et, puisque la pensée consiste à juger, la forme pure de la pensée. Les concepts qui servent au jugement sont donc les formes pures de la pensée non moins que celles du jugement. On a encore le droit de dire que ce sont les formes pures de l'entendement, s'il est vrai que la fonction propre de l'entendement est de juger ou de penser. Pour dégager cette forme pure du jugement qui s'identifie avec les catégories, nous avons besoin d'une classification des différents types de jugement. La logique générale nous la fournit et en même temps nous met en mains un fil conducteur qui nous mènera certainement jusqu'aux catégories. Autant d'espèces de jugements, autant de catégories. Connaît-on toutes les espèces, on connaît toutes les catégories. Or, épuré de toute représentation empirique, le jugement ne garde plus que le rapport ou lien des deux représentations dont l'une était sujet et l'autre attribut. Considère-t-on

le sujet, sans avoir égard à son contenu empirique, seule son extension ou sa *quantité*, au sens logique du mot, subsiste : on a la quantité du jugement. Considère-t-on le prédicat sous la même condition, reste un caractère ou une *qualité* qui était attribuée au sujet. On a la *qualité* du jugement. Considère-t-on le rapport entre le sujet et le prédicat, reste, comme forme logique, la *relation* du jugement. Enfin, considère-t-on la manière dont le sujet et le prédicat sont liés pour notre connaissance, on a la *modalité* du jugement. Les formes pures du jugement sont donc : la quantité, la qualité, la relation et la modalité.

Chacune de ces formes comporte diverses espèces. Le concept du sujet est, quant à l'extension, singulier, particulier ou universel ; la quantité du jugement est donc singulière, particulière ou universelle. En ce qui concerne la seule forme logique, il n'y a pas de différence entre le jugement universel et le jugement singulier, car, dans l'un comme dans l'autre, le sujet est par toute son extension subordonné au prédicat. Mais eu égard à la valeur de la connaissance, ils diffèrent beaucoup. Si donc la logique générale a le droit d'identifier le singulier et l'universel, la logique transcendantale doit les distinguer. Le concept du prédicat exprimant un caractère ou une qualité peut être affirmé ou nié du sujet. On a donc les formes de l'affirmation et de la négation. Au point de vue de la pure logique, le prédicat est affirmatif ou négatif : on peut du sujet affirmer le prédicat B ou le prédicat non-B. Cette dernière sorte d'affirmation est la limitation. Par rapport au contenu de la connaissance, elle indique que tous les prédicats possibles sont susceptibles d'être joints au sujet, à l'exception du seul non-B. Elle donne lieu au jugement indéfini. La logique générale est fondée à ranger les jugements indéfinis au nombre des jugements affirmatifs, et la logique transcendantale est tenue de les en séparer. La qualité du jugement donne donc les jugements affirmatifs, négatifs, indéfinis. La relation du prédicat au sujet se subdivise elle aussi en trois espèces. La première est le rapport de chose à qualité (substance opposée à accident) ; la deuxième est le rapport de principe à conséquence (cause opposée à effet) ; la troisième est le rapport du concept déter-

miné au genre divisé en ses espèces. Si le concept tombe sous l'un, il ne tombe pas sous l'autre. Ces espèces s'excluent réciproquement, mais en même temps se réunissent dans une communauté de connaissance. La relation fournit donc les jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. La modalité du jugement consiste dans la nature de la liaison qui rattache le prédicat au sujet ; elle dépend de la valeur que prend la copule pour notre pensée. L'affirmation ou la négation valent soit comme possible, soit comme réelle, soit comme nécessaire. Par leur modalité les jugements sont donc problématiques, assestoriques, apodictiques. Il n'y a pas d'autres espèces de jugements possibles ; nous connaissons, par conséquent, toutes les catégories et l'on voit que leur loi correspond exactement à celle des jugements.

C'est à Aristote, nous l'avons dit, que Kant a emprunté le nom de catégories, qui, pour lui, désigne les concepts purs de l'entendement. Le premier, le philosophe de Stagire s'est efforcé de rassembler les concepts les plus généraux qui se trouvent en notre pensée. Il en a recueilli et défini dix. Aux dix catégories furent ajoutés cinq postprédicaments. Kant s'est plu à faire ressortir les différences essentielles qui existent entre sa table des catégories et celle que lui livrait son illustre prédécesseur. Aristote, observe-t-il, n'a pas recherché l'origine de ses catégories ; il n'a pas non plus entrepris de les déduire, de les discuter, de les mettre en ordre. Sa table nous présente non point un système, mais un agrégat ; elle est sans critique et rhapsodique : des concepts qui se rattachent aux formes fondamentales de la sensibilité, savoir ceux de moment, de lieu, de situation (*quando, ubi, situs*), figurent à côté des concepts de substance, de quantité, de qualité, de relation. C'est que la distinction et la séparation de la sensibilité d'avec l'entendement, lesquelles rendent possible l'examen des formes de l'un et de l'autre, devaient être l'œuvre et le fruit de la critique et demandaient de longues réflexions. Kant estime que de son point de vue, pour la première fois, on découvre l'origine et l'ordre des catégories. Les catégories sont les concepts primitifs de l'entendement; leur production s'explique par les *fonctions* logiques du jugement ou de la faculté de penser. Ignore-

t-on cette origine? On est dans l'incapacité d'établir une différence entre les formes sensibles et les formes logiques, ou entre les concepts primitifs et les concepts dérivés; et, comme on ne se rend pas compte de l'existence des catégories, on est dans l'impuissance d'en légitimer l'emploi.

Les catégories se laissent déduire d'un principe supérieur : le jugement dont les fonctions logiques les engendrent. Elles-mêmes donnent naissance à des concepts qui sont purs aussi bien qu'elles. Sans être primitifs, ce sont les prédicables que leur caractère de concepts dérivés différencie des prédicaments. Ainsi de la catégorie de cause opposée à effet résultent les concepts de force, d'action, de passion. On peut en outre réduire aux catégories les concepts que l'ancienne ontologie dogmatique appelait les attributs transcendantaux de l'être qu'elle résumait en cette sentence : *ens quodlibet est unum, verum, bonum.* L'unité, la vérité, la perfection mentionnées ne sont en somme que des critères de la connaissance des choses en général, auxquels les catégories de la quantité servent de fondement. Au lieu d'être employées en un sens formel, comme si elles faisaient partie de la condition logique indispensable à cette connaissance, elles auraient dû être prises en une acception purement matérielle, à titre de conditions des choses elles-mêmes, pourvu que ces choses ne fussent pas des choses en soi. La connaissance des choses implique l'*unité* de concept, laquelle est qualité en tant que l'ensemble de la diversité des connaissances est pensée sous cette unité (comme l'unité d'un thème dans un drame). Elle implique la *vérité* par rapport à ses conséquences. Ces conséquences représentent la pluralité qualitative des caractères ou signes, et plus ceux-ci sont nombreux, plus il y a de caractères de sa réalité objective. Elle implique la perfection qui n'est autre que le retour de la multiplicité à l'unité du concept, son accord complet avec lui et lui seul, son intégralité qualitative. Le critère de la possibilité d'un concept (et non de son objet) est la définition qui suppose l'unité, la vérité de tout ce qui peut en être tiré immédiatement, l'intégralité de tout ce qui en a été tiré. Ou encore, le critère d'une hypothèse est tout à la fois l'intelligibilité du principe d'explication supposé (sans hypothèses subsidiaires), la vérité (accord de

conséquences entre elles et avec l'expérience), l'intégralité du principe d'explication des choses qui ne rendent ni plus ni moins que ce qui a été mis en hypothèse, et donnent analytiquement, *a posteriori,* ce qui auparavant était pensé synthétiquement *a priori.*

Revenons à la liste des catégories proprement dites : Kant relève entre les concepts qu'elle contient des différences et des ressemblances dignes d'être remarquées et qui font ressortir l'ordre et la symétrie du tout. Les catégories de quantité et de qualité d'une part, et de l'autre, celles de relation et de modalité forment deux groupes bien distincts. Le premier couple comprend les catégories mathématiques ou détermination des grandeurs; le second couple comprend les catégories dynamiques qui ont rapport à l'existence et au mode d'action. Les catégories dynamiques, à la différence des mathématiques, sont des concepts qui ont chacun leur corrélatif (substance, accident, etc.). Si pour les concepts ordinaires la division est dichotomique (A, non-A), la division des catégories est toujours trichotomique, les quatre types de catégories commandent chacun une triade, et, dans chaque triade, la troisième catégorie est le résultat de l'union des deux autres (la totalité représente l'unité de la pluralité).

II

Voilà donc Kant en possession des fonctions essentielles de la pensée, des concepts qui expriment à la conscience les lois de l'entendement, des catégories. Cette possession est-elle légitime? Le philosophe nous avait indiqué la méthode qui, à son avis, s'imposait à lui et devait seule, mais infailliblement, lui révéler les catégories. A-t-il réellement usé de cette méthode, et la façon dont il a procédé *en fait* pouvait-elle l'autoriser à dresser une liste de catégories marquées des caractères qu'il a cru reconnaître à celles qu'il a admises?

Selon Kant, la faculté de penser étant identique à la faculté de juger, c'est l'examen des fonctions logiques du jugement qui montrera quelles sont les catégories de la pensée. Accordons

sans difficulté que l'opération essentielle de l'intelligence est le jugement, car en définitive on ne pense jamais qu'on n'aperçoive et qu'on n'affirme quelque rapport, et qu'est-ce que cela sinon juger? Si le jugement lui-même implique une ou plusieurs notions qui lui soient antérieures — nous l'ignorons encore, — cette notion unique ou cette pluralité de notions, l'intelligence ne les aura vraiment à elle qu'à partir du moment où elle les aura posées pour elle, c'est-à-dire lorsqu'elle les aura affirmées ou, en d'autres termes, lorsqu'elle aura jugé. Penser c'est donc juger. Reste à définir le jugement. On comprend, étant donnée la méthode que Kant prétend employer pour découvrir les catégories, l'importance de cette définition dans le présent débat. Comment Kant définit-il donc le jugement? Le jugement, dit-il, est une détermination de concepts : c'est la représentation d'une représentation, en ce sens que, par lui, une simple intuition ou une intuition déjà subsumée à un concept, est, à titre de sujet, déterminée à l'aide d'un autre concept jouant relativement à elle le rôle de prédicat. Nous ne pouvons passer à Kant cette définition, parce que si elle convient à une certaine espèce de jugements, savoir, au jugement réfléchi, postérieur à l'abstraction et à la généralisation, au jugement qu'étudient les logiciens, elle est inapte à exprimer la nature du jugement primitif, spontané, direct, qui ne requiert ni l'une ni l'autre de ces deux opérations, et que, partant, elle ne fait pas connaître l'essence générale du jugement.

Insistons sur le vice de cette définition, au risque de paraître nous écarter de notre sujet, oublier les catégories et prendre à contresens la théorie kantienne. Supposons un tout jeune enfant dont l'intelligence qui s'éveille commence de se répandre sur les mille objets que jusque-là ses yeux seuls avaient perçus. Il n'a encore conçu *aucune* idée abstraite et générale. Une fleur rouge attire son regard. Intéressé par cet objet qui flatte sa vue, il juge que cette fleur est rouge. Qu'est-ce qui l'empêcherait de porter ce jugement? Pour le faire, il n'a nullement besoin de déterminer une intuition (la perception de la fleur) par un concept (le concept de couleur rouge, que par hypothèse, il n'a pas encore formé). L'opération que son intelligence a effectuée se réduit à ceci. Percevoir et affirmer la présence du rouge par-

ticulier qu'il voit, au milieu de l'ensemble des qualités particulières qui représentent la fleur à ses divers sens. Considérons maintenant ce qui se passe dans l'intelligence de ce même enfant au moment où, pour la première fois, détournant sa pensée du monde sensible qui jusque-là l'a charmée et retenue, il la replie sur le petit monde si vivant et si varié de sa conscience empirique. Il acquiert une conscience intellectuelle en percevant et affirmant cette conscience empirique; il dit : Je suis. Que fait-il, en faisant cela? Il applique l'idée d'être au sentiment par lequel avant cette application était uniquement constituée sa conscience; il juge de son existence. Mais pas plus que tout à l'heure, il n'a eu besoin d'un seul concept, d'une seule idée abstraite et générale. Dans les deux cas examinés, l'enfant a perçu et affirmé un rapport particulier sans mettre en œuvre aucun concept de genre ou d'espèce. Par le premier jugement, il a saisi le rapport de coexistence d'un certain rouge avec certains autres attributs réunis en une fleur; par le second, il a affirmé le rapport particulier qu'a sa conscience, ou lui-même comme sujet psychique et vivant, avec l'existence, avec l'être. Il a employé l'idée d'être à ce double usage.

Qu'est-ce donc, dira-t-on, que cette idée d'être que l'analyse a montrée incluse en chacun des jugements étudiés? N'est-elle pas le concept le plus abstrait et le plus général de tous? Que l'idée d'être — si une qu'elle soit en elle-même, — ne puisse être assimilée aux éléments particuliers de nos perceptions concrètes, il le faut déclarer sans ambages. Cette idée représente à l'intelligence la possibilité logique et pour ainsi dire toute nue, laquelle étant la possibilité de n'importe quoi, la rend apte à concevoir les possibles déterminés dès qu'elle aura été unie à la représentation de choses déterminées. L'idée d'être est l'idée de l'universel lui-même. L'esprit n'a pas eu à la généraliser, elle est au-dessus de la généralisation, et nous verrons bientôt que la généralisation la requiert. Universelle en elle-même, on comprend que l'application qui en est faite aux choses particulières puisse en quelque sorte la particulariser; on ne parvient pas à saisir comment elle pourrait elle-même être rendue générale. L'idée d'être doit donc être mise à part des idées générales ordinaires. Pareillement l'idée d'être n'est pas une idée

abstraite, si l'on entend par cette expression des représentations extraites de représentations constituant des touts concrets. L'Intelligence serait impuissante à la former, en raison de son universalité, et il faut qu'il la possède pour être capable de percevoir par l'intelligence l'existence des choses individuelles et complexes que les sens et la conscience empirique appréhendent. Nous pouvons nous procurer le plaisir de l'abstraire des perceptions particulières que notre pensée réalise, mais par cette abstraction nous nous bornons à retirer de ces perceptions ce que notre esprit y avait mis, et si nous y avons mis l'idée d'être c'est que nous la possédions d'avance. Sans elle nous serions impuissant à atteindre la réalité de nos perceptions empiriques et de leurs objets : car connaître ces réalités c'est nous dire qu'elles *sont*. L'Idée d'être est la lumière intelligible qui éclaire notre intelligence. Nous la recevons, et ni l'abstraction, ni la généralisation n'y sont pour rien. L'Idée d'être n'est pas une idée abstraite et générale comme le sont les concepts, et ainsi, bien que le jugement primitif implique cette idée en notre pensée, il serait faux d'en conclure qu'il est, comme le veut Kant, la représentation d'une représentation parce qu'il est une détermination de concepts.

Loin d'être une détermination de concepts, le jugement est nécessaire à la formation de ces concepts, si bien que, si l'on adoptait la définition de Kant, il faudrait dire ou que le jugement peut être effectué indépendamment de sa propre essence, ou qu'il est radicalement irréalisable, puisque, pour l'effectuer, il serait indispensable d'avoir des concepts et que pour avoir des concepts il serait indispensable d'avoir déjà jugé afin de les produire. Il ne nous échappe pas que cette assertion surprendra les tenants des deux doctrines qui se chargent d'expliquer la connaissance des universaux par la raison humaine : ceux qui demandent à l'abstraction le secret de la formation des concepts, et ceux au sentiment desquels la création d'idées universelles dépasse le pouvoir de notre intelligence qui cependant les contemple, les disciples d'Aristote et les disciples de Platon. Peut-être leur étonnement résulte-t-il de malentendus et de méprises. Avant de chercher à dissiper les uns et de corriger les autres, essayons d'établir directement notre thèse. La généra-

lisation, disons-nous, prise en elle-même — et toute question relative au droit que nous pouvons avoir de généraliser ce à quoi nous donnons une forme universelle étant écartée, — est le résultat d'un certain emploi du jugement. Un exemple très simple va nous permettre de l'établir. Considérons une fois de plus l'enfant dont nous parlions plus haut. Il aperçoit une fleur, et il se dit : cette fleur existe. C'est là un jugement d'existence qui en enveloppe un autre (cette fleur est identique à elle-même, elle est ce qu'elle est), et que les logiciens appellent jugement singulier. En cette fleur qu'il se représente et dont il affirme la réalité, l'enfant n'a pas encore discerné ce qu'un naturaliste et un philosophe appellent essence et accidents. Qu'importe? Théoriquement, son intelligence peut bien juger, sans que rien l'en empêche, que le contenu tout entier de la représentation par laquelle il perçoit cette fleur est susceptible d'être répété en une série indéfinie de fleurs identiques. Cet ensemble de qualités qu'il a saisi dans cette fleur aurait-il changé, cessé d'être identique à soi pour être réalisé en d'autres fleurs? Évidemment non. Puisqu'il a été réalisé une fois, c'est qu'il ne renferme rien de contradictoire; dès lors, aucun obstacle logique ne se dresse pour arrêter la pensée qui affirme la possibilité, logique également, de sa réalisation indéfinie. Or, affirmer cette possibilité qu'est-ce autre chose que prononcer un jugement généralisateur, un jugement qui donne une forme générale à la représentation concrète et singulière, un jugement qui érige cette perception en un modèle toujours imitable, en une essence participable par une multiplicité jamais close? Un tel jugement, objectera-t-on, implique que l'enfant ait fait abstraction du moment pendant lequel il a perçu la fleur et du lieu où il l'a vue située. Sans doute, mais ne serait-il pas plus juste de dire que par lui la fleur est devenue un type qui domine le temps et l'espace et qu'il le pense réalisable à tous les moments et dans tous les lieux? Aussi bien l'abstraction que l'on signale n'est pas celle que le conceptualisme classique invoque et qui porte sur le contenu même de la représentation. Il reste qu'une perception concrète et particulière peut être généralisée à l'aide d'un simple jugement qui affirme la possibilité logique d'en réaliser sans fin le contenu en des objets identiques.

Et maintenant tournons-nous vers nos adversaires. Aux péripatéticiens nous dirons : Vous dites que, lorsque l'esprit généralise, il dégage l'existence des accidents qui la recouvrent et la voilent, en quoi vous avez raison si vous entendez rappeler que tout le détail des perceptions concrètes et singulières ne doit pas être généralisé. Vous avez raison encore si vous prétendez même qu'en fait l'esprit d'ordinaire ne conserve pas le contenu entier des perceptions (ou des images) qu'il convertit en concepts. Toutefois songez-y bien, l'abstraction opère et ne peut opérer que sur la matière de la représentation, sur ce qui sera généralisé. Or, cette représentation est particulière, et c'est d'une pareille représentation que vous devez partir si vous voulez réellement expliquer la formation des concepts généraux ; car autrement, présupposant l'universel dont vous promettiez de rendre compte, vous commettriez une pétition de principe. Mais l'abstraction n'est en elle-même qu'une dissociation et un appauvrissement de la représentation concrète ; comment aurait-elle la vertu de transformer ce qui est particulier en quelque chose de général ? Son unique office est de préparer la matière qui recevra la forme de l'universel : l'universalisation véritable est l'œuvre du jugement, comme nous l'avons montré précédemment. Nous n'avons garde d'oublier que la représentation concrète a été *pensée* par l'intelligence qui lui a appliqué l'idée d'être. Mais particularisée du fait même de son application à une chose particulière, l'idée d'être a besoin de retrouver son universalité devant l'esprit qui généralise, et l'acte qui la lui restitue est précisément le jugement généralisateur. Et aux platoniciens nous dirons. Vous estimez qu'accorder à notre intelligence, qui est toujours celle d'un homme individuel et en conséquence contingente et particulière, le pouvoir de créer des concepts représentant des essences nécessaires et universelles c'est lui accorder un pouvoir qui la surpasse. Vous ajoutez que l'idée de l'universalité nous est donnée avec l'idée d'être ; que nous n'avons pas à la faire, mais seulement à nous en servir, et que pour avoir l'intuition des essences, et, comme on le dit, concevoir les universaux, il nous suffit de contempler le contenu des choses que l'expérience nous présente à la lumière de l'être idéal et d'en

saisir ainsi la possibilité pure. Sur ce point nous sommes d'accord avec vous. Mais il est indispensable de préciser la nature de l'application de l'idée d'être qui constitue l'opération généralisatrice, et de la distinguer exactement de cette autre application qui ne produit qu'une perception intellectuelle des choses particulières. Si la première est réellement différente de la seconde, leur différence est celle-ci : dans la perception particulière l'idée d'être est particularisée et en quelque sorte rétrécie ou contractée de manière que, son universalité restant virtuelle, elle coïncide avec la représentation concrète ; dans la généralisation, au contraire, l'idée d'être a bien pu être encore limitée en ce sens qu'elle ne s'applique qu'à un certain contenu, élaboré ou non au préalable par l'abstraction, mais néanmoins elle garde ou retrouve son extension et l'esprit le sait, et il le sait en affirmant l'indéfinie possibilité pour la représentation généralisée d'être actuée sans qu'aucune contradiction logique interdise cette actuation. L'opération généralisatrice est donc bien un jugement : les concepts impliquent le jugement et il y a par conséquent un jugement primitif qui précède les concepts.

Sans doute, — la chose était prévue et prédite, — le lecteur qui aura bien voulu nous suivre jusqu'ici nous interrompra en s'écriant : A quoi bon ces longs développements touchant la distinction du jugement primitif et du jugement réfléchi? Kant avait parfaitement le droit de la négliger, car le jugement qui l'intéresse est le jugement scientifique tel que le suppose et le produit la science *a priori,* qu'il appelle science de la nature. A coup sûr ce jugement est réfléchi et ne peut se passer des concepts. — Le fait allégué est exact, la conclusion qu'on en tire est vicieuse. Que Kant ait pour but d'expliquer la science de la nature telle qu'il le conçoit et le définit, cela ressort de ses déclarations les plus explicites, et ses interprètes les plus autorisés et les plus pénétrants ont insisté sur ce point. Kant prend pour objet immédiat de sa critique, non pas la nature, mais la science de la nature. Là est un des caractères originaux de sa philosophie, là aussi une des causes de sa faiblesse. Trop d'abstractions s'interposent entre le génie de Kant et la réalité. Et nous sommes de ceux qui croient que l'une des meilleures

manières de s'y prendre pour manquer l'explication de la science est de ne regarder qu'elle! Quoi qu'il en soit, il est certain que Kant a entrepris de fonder la théorie de la science sur la nature du jugement. La science se sert du jugement réfléchi, n'en doutons point; mais ce jugement réfléchi est l'acte de la faculté de juger, et celle-ci ne change pas d'essence que ses opérations soient élevées ou humbles, compliquées ou simples. La même essence doit rendre compte et des unes et des autres. N'avons-nous pas prouvé que c'est toujours l'intelligence qui, éclairée de l'idée d'être, porte le jugement de perception particulière et forme les concepts au moyen du jugement généralisateur? C'est donc bien dans l'essence du jugement considéré en général et étudié de préférence, sous forme spontanée et primitive, que Kant devait chercher les conditions de la pensée scientifique et les catégories de l'entendement.

Il en irait ainsi, répliquera notre lecteur à bout de patience, si les catégories étaient des concepts ordinaires, des concepts de genres et d'espèces. Mais Kant a pris soin de faire remarquer, et Kuno Fischer nous a clairement fait comprendre, quelle différence profonde existe entre les concepts génériques ou spécifiques et les catégories. Les premiers sont représentatifs; ils ont une matière qui vient de l'intuition sensible, et si épurée et raffinée que cette matière ait pu être par l'abstraction, elle conserve toujours quelque chose d'imaginatif. Tout autres sont les concepts purs de l'entendement, ces catégories dont la science fait un usage si prudent et si fécond, et l'expérience vulgaire, un abus si stérile et si aventureux! Les catégories ne représentent ni des genres ni des espèces, mais des relations purement intelligibles qui dominent et les genres et les espèces puisqu'elles fondent les lois qui les rendent possibles. Quantité, qualité, relation, modalité; c'est-à-dire unité, pluralité, cause, etc., y a-t-il là quoi que ce soit d'imaginable? N'avons-nous pas affaire à quelque chose qui en soi est le pur concevable? Concepts sans matière (quoique susceptibles d'être appliqués aux intuitions de la sensibilité et aux phénomènes que nous percevons dans l'espace et dans le temps), les catégories sont synthétiques : ce sont essentiellement des liens. Certes, une fois qu'elles ont pénétré et informé les choses réelles, nous pouvons

nous passer la fantaisie de les en extraire. Mais Kant n'avait-il pas le droit de voir dans des concepts aussi *originaux* tout autre chose que les produits de la généralisation et du jugement ? Ne devait-il pas aller les chercher d'emblée dans le jugements scientifiques et, partant réfléchis, qui pouvaient les mieux les lui faire voir, puisqu'ils en sont les effets les plus achevés ?

Essayer de nier la nature originale des catégories serait sans contredit une tentative vaine : l'histoire presque entière de la philosophie protesterait contre une aussi puérile hardiesse. Les philosophes ont pu présenter des listes plus ou moins riches de catégories et varier d'avis sur leur valeur métaphysique ou sur leur origine. Il est permis encore de discuter les interprétations qui ont été données de ces listes. Péripatéticiens et kantiens n'ont pas manqué d'instituer de pareils débats. A quelque école qu'ils appartiennent, et quel que soit l'esprit de la philosophie qu'ils professent ; qu'ils soient empiristes ou rationalistes, qu'ils aient le culte du phénomène ou celui de l'être, les philosophes sont à peu près d'accord sur la prééminence des catégories dans la pensée. Pourquoi hésiterions-nous à reconnaître de plus que, le problème même de la vérité de l'hypothèse kantienne touchant le rôle des catégories étant ajourné, les catégories se trouvent effectivement présentes dans nos jugements ? Où pourraient-elles être si elles n'y étaient pas ? Mais s'ensuit-il de là que les conditions fondamentales, essentielles de la pensée, aient pu être découvertes à l'aide du jugement réfléchi ? Pour le soutenir, il faudrait commencer par admettre que les quatre types de catégories sont nécessairement, et au même titre, impliqués dans tout jugement. N'est-ce pas là poser en principe ce qui est en question ? S'il est vrai, comme nous le croyons, que le jugement spontané diffère du jugement réfléchi de la façon dont nous l'avons montré, s'il est vrai que le jugement spontané implique une idée, et une seule, l'idée d'être, il se pourrait que, du rapprochement de cette idée et des données de l'expérience, l'esprit fût capable de faire sortir les autres catégories ? Y parvient-il en effet ? Dans ce cas, c'est le jugement spontané qui révèle la condition essentielle de la pensée. Et voilà pourquoi nous avons reproché à Kant d'avoir

faussé la définition du jugement. Cette erreur de définition a entraîné pour lui une erreur de méthode.

Qu'on le veuille ou non, l'hypothèse qui cherche si l'idée d'être ne serait pas la catégorie-mère de toutes les autres catégories, si elle ne pourrait pas expliquer les opérations de la pensée chez le vulgaire comme chez le savant et le philosophe, arrive tôt ou tard à se faire jour dans l'esprit du penseur qui discute le problème de la connaissance. Serions-nous dupe d'une illusion? Mais il nous semble rencontrer une sorte d'illustration de cette vérité dans maint passage d'un des derniers écrits qui aient été publiés au sujet des catégories (1). Le travail auquel nous faisons allusion est dû à la plume alerte et élégante d'un des plus distingués représentants du néo-kantisme. On sait quelle transformation profonde les nouveaux Kantiens ont fait subir à la théorie orthodoxe des catégories par cela seul qu'ils répudiaient la chose en soi, et niaient le mystère de l'inconnaissable noumène. Le philosophe dont nous parlons essaie d'insinuer plutôt que de démontrer la thèse de la contingence des catégories. Lorsqu'on le suit dans tous les tours, détours et retours de sa souple et ingénieuse dialectique, on recueille des propositions du genre de celles-ci. En fait, on n'admet plus la nécessité des catégories telle que Kant la définissait. Quelle raison y aurait-il de l'admettre, puisque, ainsi que l'histoire de la philosophie en témoigne, la pensée a pu exister et fonctionner sans les concevoir? Si l'on examine de près les sciences d'expérience et les sciences mathématiques, on s'aperçoit que dans les premières la loi n'est qu'un rapport constant, tandis que dans les secondes elle est un rapport nécessaire. On constate aussi que l'idée de constance conduit tout droit à l'idée de nécessité. Or, la nécessité par excellence apparaît dans les axiomes logiques dont le principe d'identité est le premier. Les axiomes logiques sont nécessaires d'une nécessité analytique, et cette nécessité, dans le cours du développement de la pensée philosophique, a précédé la nécessité synthétique que tous n'admettent pas. Les catégories ne peuvent être établies que sur les

(1) Voir DAURIAC : *Essai sur la contingence des catégories.* (Bibliothèque du congrès international de philosophie, tome I. *Année philosophique*, année 1900.)

enseignements de l'expérience : leur nécessité est le résultat de l'induction et par conséquent conditionnelle. Cette nécessité est approchante ; elle provient d'une *réflexion* de la nécessité analytique qui appartient proprement aux axiomes logiques ; elle est l'effet d'une *participation* plus ou moins directe de la catégorie de nécessité par les autres catégories. Ces dernières catégories se greffent sur la catégorie de nécessité. Mais si l'on songe que la catégorie de nécessité, c'est l'idée de l'être possible, toutes ces assertions ne reviennent-elles pas à dire que l'intelligence humaine ne possède primitivement qu'une catégorie, l'idée d'être, et que cette catégorie lui suffit pour dégager les lois fondamentales de l'être par l'étude des choses qui lui sont données dans l'expérience ? Les catégories autres que l'idée d'être seraient donc des catégories dérivées de l'expérience.

Cette dérivation, est-il possible de la démontrer ? Pour l'établir il faudrait composer un traité des catégories. On n'attend pas de nous un tel travail. Esquissons-en du moins quelques traits. L'idée d'être est par elle-même toute formelle, indéterminée, parce qu'elle n'a d'autre contenu que la notion de la pure possibilité à la fois logique et essentielle ou métaphysique. D'un autre côté, les catégories, tout en étant et restant de purs intelligibles (ce que Kant a fort bien vu), nous font cependant concevoir des relations qui en un sens sont déterminées, puisque chacune a une signification qui lui est propre et que nous les distinguons les unes des autres. Ne comprenons-nous pas tous ce qu'est la quantité, la qualité, la cause, etc., sans commettre de confusion ? Il semble au premier abord qu'il n'y ait aucun moyen de tirer le déterminé de l'indéterminé, et en effet, si l'idée d'être devait rester toujours vide et isolée dans notre intelligence, nous n'en ferions jamais rien sortir. Mais prenons-y garde, l'idée d'être est universelle et objective ; elle représente de droit tout ce qui est ; car à quoi ne conviendrait pas l'idée qui représente la pure essence de l'être, et penser les choses objectivement n'est-ce pas les penser par leur être ? L'idée d'être peut donc être appliquée au réel, aux choses de l'expérience ; de ces choses l'intelligence, grâce à l'universalité de l'idée d'être, est à même de dégager les essences, de former les concepts des genres et des espèces, ainsi

que nous avons essayé de le montrer. Mais il y a plus, de même que par elle l'esprit perçoit les choses réelles, par elle encore il perçoit la manière dont les choses lui sont données et les rapports qu'elles ont entre elles. Par exemple, pour nous en tenir à la causalité, et, nous plaçant sur le terrain de la conscience, éviter bien des difficultés et bien des discussions, est-ce que je ne me perçois pas agissant et produisant en tant que cause un phénomène, un effet dont je suis l'auteur quand je désire ou que je veux ? J'appréhende dans cette expérience un rapport de causalité. Toutes les autres relations constitutives des catégories ont une origine semblable dans l'expérience soit des sens, soit de la conscience. Qu'est-ce qui empêche de généraliser ces relations aussi bien que les types des genres et des espèces ? Ainsi la matière de l'expérience prête à l'idée formelle d'être des déterminations et l'idée d'être lui prête sa nécessité.

Cette nécessité, ne manquera pas de dire un Kantien, est celle d'une pure possibilité abstraite ; ce n'est pas celle que l'on trouve dans les principes où les catégories entrent comme éléments. Le principe de causalité efficiente ne nous dit pas que des causes sont possibles, il nous dit que tout ce qui commence d'être a une cause, et il est synthétique *a priori*. Quelle expérience peut nous instruire d'une telle nécessité ? Le principe de la causalité pour Kant est même encore plus nécessaire, s'il est permis de parler de la sorte, car, tel que le philosophe l'interprète, il signifie que tout phénomène qui apparaît dans le temps doit être déterminé par un autre phénomène, et que les phénomènes se conditionnent les uns les autres par une loi d'inéluctable nécessité. Le temps ne permet pas l'opération de causes libres : le déterminisme règne dans la nature. Que Kant ait conçu la causalité efficiente qui s'exerce dans la nature comme une causalité fatale, nous ne l'ignorons pas, mais pour l'instant nous nous bornerons à dire que le prétendu axiome de l'universel déterminisme dans la nature est un préjugé né de l'idolâtrie de la science, et non un principe de la raison. Pour ce qui est du principe de causalité tel que la raison l'affirme et dont la formule est : Tout ce qui commence d'être a une cause, est-il vrai que l'intelligence ne puisse le démontrer en interprétant l'ex-

périence à la lumière du principe d'identité, c'est-à-dire, une fois de plus, à la lumière de l'idée d'être? Un fait commence d'être, il m'apparaît à un moment précis. Ce fait a une nature déterminée ; il réalise une certaine essence, une forme de possible qui, comme tout possible, est éternelle. Ce possible, qui n'était pas il y a un moment, existe maintenant. Si son existence est liée à son essence en raison de cette essence même, pourquoi n'existe-t-il pas de toute éternité? Sil ne la possède pas en raison de cette essence, qu'est-ce qui explique qu'elle soit maintenant liée à cette essence? Cette essence serait-elle donc contradictoire? Entraînerait-elle et n'entraînerait-elle pas tout ensemble l'existence? Le principe de contradiction nous empêche de l'admettre. Il faut sortir de cette contradiction à toute force. Un moyen s'offre, et un seul, de la faire disparaître, et c'est de supposer que cette essence est l'essence de quelque chose de contingent, mais que quelque chose existait aussi, qui tendait à la réaliser et qui, ayant rencontré les circonstances favorables, l'a réalisée en effet. Mais que parlons-nous d'hypothèse? Le principe de contradiction nous empêche de considérer comme problématique cette solution dont le sujet nous forcerait à nier la loi essentielle de la raison. Que, ayant égard à la différence essentielle des concepts de chose commençant d'être et de cause, on appelle le principe de la causalité efficiente axiome synthétique, ou que, saisissant le lien de ce principe et du principe d'identité et de contradiction, sa conséquence, on l'appelle principe analytique, puisqu'il est fondé sur l'analyse métaphysiqne de ce qui commence d'être, qu'importe? Il n'en est pas moins vrai que c'est en définitive la catégorie, l'idée d'être, qui, pressant et contraignant l'intelligence à interpréter l'expérience, l'impose à l'esprit comme loi fondamentale de la nature.

Pour avoir substitué l'étude du jugement réfléchi à celle de l'essence générale du jugement, Kant n'a réussi qu'à nous présenter de l'entendement une conception qui ne laisse pas de surprendre, étant donnée la fonction propre de cette faculté. L'entendement lie, c'est-à-dire unifie. Donc, conclurons-nous, il doit lui-même être marqué du sceau de l'unité. Est-ce bien avec ce caractère que nous apparaît l'entendement dont Kant

pense avoir découvert les lois essentielles ? Il est muni de douze catégories. Pourquoi ce nombre de douze? Ainsi l'exige la science dont l'existence de *fait* implique les douze catégories. Il y a plus. De ces catégories mêmes, quel est le lien? Les catégories sont groupées par triades. On voit bien le rapport des catégories en chacune des triades, mais le rapport des triades qui le montrera? Eh quoi! l'entendement qui unifie les phénomènes n'unifiera-t-il pas ses propres lois? Pareille objection n'est plus de mise si les catégories de la pensée peuvent, avec le concours de l'expérience, se dériver d'une catégorie suprême.

Si Kant, au lieu de s'en tenir au jugement réfléchi des logiciens, avait cherché dans le jugement spontané la catégorie essentielle de la raison, il se serait vite aperçu que son hypothèse subjectiviste était erronée. Selon cette hypothèse, les catégories sont les expressions des lois constitutives de l'entendement, en tant que celui-ci est une faculté de l'inaccessible noumène. Que signifie au juste ce mot de lois dont on abuse tant? Une nécessité d'opérer d'une certaine manière. Lorsque nous examinions la doctrine exposée dans l'*Esthétique transcendantale,* nous demandions comment l'espace, qui seul peut vraiment être rapporté à la sensibilité, pouvait être le produit d'un sujet qui, créant l'étendue, ne saurait être étendu lui-même. Ici nous demanderons par quelle opération l'entendement, qui en chacun de nous est particulier et contingent, qui de plus est le produit d'un sujet, peut produire des catégories objectives, universelles et nécessaires, comment il peut produire l'idée d'être, l'idée même d'objectivité. Il est facile de se retrancher derrière l'essence inconnaissable du noumène. Il est moins facile de prouver que la théorie est exempte de contradiction.

Aussi bien la manière même dont Kant a procédé pour demander au jugement réfléchi les catégories de la pensée n'échappe pas plus à la critique que l'idée de les y chercher. C'est la forme de ce jugement qui devait les lui fournir. Mais qu'est-ce que la forme logique du jugement? En logique, la forme est l'accord de la pensée avec elle-même. De ce point de vue si l'on considère le jugement pour lui-même et non dans son rapport au raisonnement, il n'y avait qu'à retenir les jugements analytiques après les avoir distingués des synthétiques. Mais Kant

voulait justement expliquer les jugements synthétiques *a priori*, les principes qui rendent possible l'expérience. Il s'avise d'emprunter aux logiciens la table traditionnelle des espèces de jugement. Mais dans toutes ces espèces la forme, si par ce mot on entend ce que l'intelligence seule est capable de saisir dans la matière de l'expérience, ou dans l'objet qu'elle pense, est représentée par la relation. A l'exception donc des jugements de qualité, tous les jugements sont classés par rapport à leur matière. C'est l'objet qui sert de sujet au jugement qui est lui-même *quantifié;* ce sont des relations existant entre les choses qui sont posées dans les jugements de relation, etc.

Et que dire maintenant de l'usage que Kant fait de cette classification des jugements? En l'interprétant comme établie par rapport à la forme logique, n'a-t-il pas été amené à distinguer des jugements qu'il aurait dû identifier, par exemple, les jugements affirmatifs et les catégoriques? Les jugements problématiques qui portent sur le possible logique ne posent-ils pas des rapports nécessaires aussi bien que les apodictiques, puisque le possible logique est une des formes de la nécessité? D'un autre côté, en passant de la logique générale à la logique transcendantale, ne lui est-il pas arrivé de changer la signification des catégories qu'il avait extraites des jugements? Dans les jugements catégoriques la relation entre le sujet et l'attribut n'est pas nécessairement une relation d'inhérence qui transposée donnerait la relation de l'accident à la substance; elle peut être une relation d'identité pure et simple entre un sujet dialectique et un attribut. Ainsi dans cette proposition : le jugement est une fonction de l'intelligence. Et qu'est-ce que l'alternative a à voir avec la relation d'agent à patient? Signalerons-nous enfin ce qu'il y a de factice dans la définition des catégories mathématiques et dynamiques? La quantité intensive est-elle vraiment une quantité? N'échappe-t-elle pas par sa nature qualitative à la mesure, et par suite à la mathématique? En quoi le possible, l'existence, la nécessité, sont-elles des catégories dynamiques?

Il est temps de conclure. « On ne dit plus les catégories de Kant comme on dit la géométrie d'Euclide et le syllogisme d'Aristote », écrit le philosophe dont nous avons mentionné la

thèse sur la contingence des catégories au cours de ce travail. Peut-être le lecteur estimera-t-il que nous avons apporté quelques raisons capables d'expliquer l'insuccès de Kant. En tout cas, cet insuccès, la science de la nature n'a pas à le déplorer : les catégories telles que Kant les a définies n'auraient pu fonder l'expérience : c'est ce que nous tâcherons de montrer dans une prochaine étude.

EUGÈNE BEURLIER.

(*A suivre.*)

LES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE DURAND DE GROS [1]

UN PRÉCURSEUR DE LA PSYCHOLOGIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

I. — Principaux ouvrages.

S'il est un précurseur auquel la psychologie contemporaine et surtout la psychologie française soient redevables d'idées et de contributions fécondes, c'est, sans doute, Durand de Gros. Ce travailleur solitaire a inspiré, sur bien des points, nombre de ses contemporains, qui, chose bizarre, ont toujours oublié de citer son nom ou de rappeler ses écrits.

Son activité philosophique fut assez considérable; pendant plus d'un demi-siècle, il a tenu la plume avec une persévérance des plus louables, défendant ses idées, ajoutant de nouvelles considérations et luttant avec une ardeur toute juvénile contre les critiques et particulièrement contre l'indifférence de ses contemporains. Désireux de mettre en relief le sens et la portée de ses doctrines philosophiques, nous essayerons de les exposer dans leurs grandes lignes et de les soumettre à l'examen. Ces doctrines nous semblent contenues dans les cinq ouvrages suivants : l'*Électro-dynamisme vital* (2), *Essais de physiologie philosophique* (3), *Cours théorique et pratique de Braidisme* (4), *Nouvelles Recherches sur l'esthétique et la*

(1) Le travail que l'on va lire n'est qu'un chapitre d'une série d'études que je me suis proposé de faire, et dont bon nombre sont en préparation sur la *Psychologie française contemporaine*.

(2) *Électro-dynamisme vital* ou les relations physiologiques de l'esprit et de la matière démontrées par des expériences entièrement nouvelles et par l'histoire raisonnée du système nerveux par A.-J.-P. Philips, professeur d'Électro-Biologie. Paris, J.-B. Baillière, 1855, 1 vol. in-8°, 383 pages.

(3) *Essais de physiologie philosophique*, Signés par son propre nom. 1 vol. in-8°, 1866, 622 pages avec figures.

(4) *Cours théorique et pratique de Braidisme* ou hypnotisme nerveux considéré dans ses rapports avec la psychologie, la physiologie et la pathologie, et dans

morale (1), et enfin son opuscule sur *la Philosophie physiologique et médicale* (2). Les autres ouvrages et mémoires ne font, à notre avis, que développer et documenter les idées contenues dans ces volumes.

L'Électro-dynamisme vital. — L'électro-dynamisme vital débute par une physiologie générale de l'électricité, où l'auteur montre l'unité physique du monde.

Il passe ensuite à la physiologie, aux rapports des forces organiques avec les forces inorganiques, à une théorie psychologique, et enfin à une théorie générale de l'électricité nerveuse.

Suit une théorie des rapports des centres nerveux, de la vie animale et de la vie végétative; puis une théorie de l'instinct.

Viennent enfin l'étude des quatre facteurs de la fonction, l'explication de la spécificité de la sensation, les conclusions physiologiques médicales, psychologiques qui en découlent; l'étude de ce qui fait l'individualité de chaque animal; les aberrations du goût, l'idiosyncrasie; une théorie des impressions physiques et mentales; et, de ce point de vue, une revue des doctrines médicales; des considérations générales sur le rapport du physique et du moral. Une esquisse de la métaphysique de l'auteur.

Cours théorique et pratique de Braidisme. — Nous trouvons dans la première conférence une considération sur les sciences occultes, un exposé du Braidisme et du Mesmérisme, une conciliation de ces deux théories.

Dans la deuxième conférence, nous voyons une description des phénomènes braidiques ; la distinction des deux périodes de la suggestion ; une théorie physiologique et psychologique de chacun de ces états.

Dans la troisième conférence, une théorie du système nerveux, une étude sur les rapports du physique et du moral, sur les procédés de l'idéoplastie.

La quatrième conférence contient une hypothèse sur la spécificité de la sensation, un exposé de l'idée-mère de Durand de Gros : sa

ses applications à la médecine, à la chirurgie, à la physiologie expérimentale, à la médecine légale et à l'éducation par le docteur J.-P. Philips, suivi de la relation des expériences faites par le professeur devant ses élèves et de nombreuses observations par les docteurs Azam, Braid, Broca, Charpentier, Cloquet, Demarquay, Erdaile, Gigot-Suard, Giraud-Teurlon, Guérineau, Rouzier-Joly, Roston, etc. 1 vol. 1860, J.-B. Baillière et Fils, 180 pages.

(1) *Nouvelles Recherches d'esthétique et de morale*, signé de son propre nom. 1 vol. in-8°, *Bibl. Philosophie contemporaine*, 1900, 227 pages.

(2) *La Philosophie physiologique et médicale à l'Académie de Médecine*, par J.-P. Durand (de Gros). Paris, Germer-Baillière, 1 vol. in-8°, 1868, 100 pages.

théorie des organes et celle du polyzoïsme, un aperçu sur sa métaphysique.

La cinquième conférence est un cours pratique de Braidisme, elle renferme une définition de la Braidisation, un exposé des pratiques hypotaxiques et un exposé des pratiques idéoplastiques.

Essais de physiologie philosophique. — Ces *Essais* débutent par une introduction contenant des considérations sur le rôle de la philosophie dans la science en général et dans la physiologie.

Le premier essai est une esquisse de la théorie de l'organe.

Le deuxième essai est consacré au plan général de construction du système nerveux, et à une théorie de l'âme.

Le troisième essai traite « des propriétés et forces vitales comparées aux propriétés et aux forces organiques ».

Le quatrième essai revient sur la théorie de l'organe et la développe longuement. Nous y trouvons une critique des œuvres physiologiques de Bichat, la division des éléments organiques, l'étude des divers agents de la fonction.

Le cinquième essai est une étude sur la fonction. Il y est beaucoup question de la spécificité fonctionnelle.

Le sixième essai contient une introduction à la théorie physiologique de l'instinct.

Le septième essai a pour objet les corrélations du physique et du moral. Il est suivi d'un appendice sur la Méthode.

Nouvelles Recherches sur l'esthétique et la morale. — Nous trouvons dans ce volume l'exposé systématique des idées de Durand de Gros sur l'esthétique et la morale. Sa définition de l'esthétique, une étude sur le triple point de vue psychologique, physiologique et physique, — une « esthétique objective », l' « esthétique du plaisir et de l'utile », l'étude du « beau ». Il s'occupe ensuite des anomalies du goût, de quelques théories artistiques, telles que le réalisme et l'idéalisme.

Passant à la morale, qui pour lui fait partie intégrante de l'esthétique, une théorie de la « morale positive » et de la « morale naturelle », la théorie du devoir, « une étude des rapports du beau et du bien », une étude sur « le libre arbitre positiviste » où Durand de Gros explique par la diversité et la maladie des organes les divergences mentales et la folie, et où il fait une très fine critique des théories du libre arbitre.

Il a, en outre, des considérations particulières sur différents points d'esthétique et de morale. Il conclut partout à la nécessité de la réunion du beau et du bien.

La Philosophie physiologique et médicale, 1868. — Cette brochure

contient d'abord une discussion d'un rapport à l'Académie de médecine sur un mémoire de Durand de Gros, par le Dr Chauffard, dans lequel celui-ci avait attaqué les théories essentielles de Durand de Gros.

Le rapporteur attaquait la théorie du polyzoïsme, objectant l'unité humaine. Durand de Gros lui montre ses propres contradictions, car il est bien obligé d'admettre une certaine vitalité dans les centres inférieurs et prouve que sa théorie est seule en accord avec les données de la science et les exigences de la raison.

Le Dr Chauffard attaquait la théorie des centres nerveux et de leurs rapports et la disait fantaisiste. Durand de Gros montre qu'elle est en accord avec les nouvelles découvertes de la science, et qu'il a deviné ce qui plus tard a été démontré.

L' « histologie et organologie » et le « polyzoïsme » qui terminent cet ouvrage ne renferment rien autre que les thèses essentielles de la physiologie philosophique.

Cette brochure est écrite dans un style très violent.

Passons maintenant à l'exposition des doctrines.

II. — Critique et méthodologie générale.

Durand de Gros se pose avant tout en rationaliste et en observateur. Il blâme la méthode de pure déduction, il blâme ceux qui voudraient réduire la science à un simple amas d'observations.

Lorsque l'homme prend connaissance du monde, il possède deux méthodes dans ses recherches. Il emploie la méthode simple et la méthode composée.

La méthode simple consiste à examiner séparément les diverses parties de l'objet, et, les ayant examinées, à les distinguer par des signes.

La méthode composée consiste à remarquer que certaines qualités sont communes à plusieurs objets, à les grouper et à les classer, à expliquer ensuite l'objet par la réunion de ces qualités.

Pour que la science ait quelque intérêt, il faut qu'elle possède ces deux qualités de distinction et de généralité. Il faut que sur tous les matériaux de la connaissance s'exerce une action analytique et une action synthétique. Seules ces deux actions réunies peuvent fournir une explication.

Les positivistes, réagissant contre les défauts des précédentes doctrines qui ne voyaient pas que l'observation est la base même de la

science, sont allés beaucoup trop loin. Ils n'admettent que la réalité des phénomènes, et ne permettent pas de réduire un ensemble de qualités à des qualités déjà connues. Ils n'admettent pas qu'on ramène à des phénomènes inorganiques ceux que nous remarquons dans l'organisme. Ils n'expliquent la vie que par les « propriétés des tissus ». Et ainsi, sans le vouloir, ils créent des êtres de raison.

Eux qui se sont faits les protecteurs des sciences vont sur ce point contre la tendance générale de celles-ci. De même que « l'horreur du vide » et la propriété des ballons de s'élever dans les airs ont fait place à l'unique explication de la pesanteur, elle-même ramenée à l'attraction universelle, de même les « propriétés » encore non réduites s'écrouleront bientôt.

L'œuvre de la science est de ramener l'inconnu au connu. La philosophie synthétise les résultats de chaque science. Il doit y avoir une philosophie de chaque science, et une philosophie de toutes les sciences. Comme les sciences ne sont pas encore parfaites, la philosophie doit avoir des hypothèses. Elle sera alors guidée par l'analogie.

III. — Exposé des théories physiques.

La science moderne tend à ramener le monde à l'unité. Du point de vue objectif, nous voyons que la physique réduit tous les phénomènes à des manifestations du mouvement. Or, tout mouvement nécessite un moteur et un mobile. Quelle est la nature du moteur, quelle est la nature du mobile qui rendent possibles les phénomènes que nous constatons dans l'univers?

Le principe dernier du mouvement, c'est l'attraction. L'attraction est la grande loi de toutes les manifestations de l'énergie. Or, on ne peut pas considérer l'attraction comme s'exerçant sans intermédiaire. Tous les savants, tous les philosophes qui ont réfléchi sur ce point, en sont arrivés à admettre l'existence d'un fluide impondérable unissant les molécules matérielles. Telle est donc la conception que nous devons nous faire du monde, au point de vue physique : des centres d'énergie agissant à distance par l'intermédiaire d'un agent sur lequel ils agissent directement.

Ne trouvons-nous pas une manière de voir analogue dans la théorie de l'électricité ? Ne voyons-nous pas des centres électromoteurs agir sur le fluide électrique, qui est le mobile au même titre qu'ils sont les moteurs ? La force attractionnelle, fondement de toutes les autres forces, a la plus grande ressemblance avec la force électro-

motrice. Aussi, donnant à l'espèce le nom de la famille, appellerons-nous la force attractionnelle force électromotrice ; les centres d'attraction, centres électromoteurs ; l'agent intermédiaire, électricité.

Ce qu'il faut retenir surtout de cette théorie physique, c'est la réduction des propriétés matérielles. Les « qualités secondes » de la matière s'effondrent, et elles sont ramenées à la notion d'énergie. Nous verrons plus tard comment s'est formée cette notion d'énergie, et ce que devient, au point de vue métaphysique, cette théorie physique du monde.

La matière est donc ramenée à des centres d'énergie inétendus. Y a-t-il là quelque chose de contradictoire avec les données des sciences ?

La chimie a amené les savants à cette idée que les corps tels que nous les connaissons sont composés d'atomes simples, qui se combinent selon certaines lois. Ces atomes ne sont pas autre chose que nos centres d'énergie, et l'énergie chimique est une des formes de l'énergie universelle.

Mais n'y a-t-il, du point de vue physique, explication possible que des phénomènes inorganiques, et nous arrêtons-nous devant l'organique, pour tenter un autre ordre de recherches ?

Comme nous le verrons plus tard, en outre des actions inorganiques, il existe dans l'organisme une action propre, qui se produit dans le système nerveux. Quel est le principe de cette action ?

Nous verrons qu'il faut admettre des centres nerveux moteurs, et un fluide mobile, contenu dans les conducteurs, les nerfs. Nous savons d'autre part que ce fluide a des propriétés analogues à celles du fluide conducteur de la force électromotrice. Chez la torpille, un organe nerveux joue le rôle d'un organe électrique. Il est vrai que son électricité n'a pas toutes les propriétés de l'électricité inorganique, mais néanmoins, personne n'a refusé aux phénomènes que présente la torpille le nom de phénomènes électriques.

Ainsi, les sciences physiques, chimiques et naturelles, et nous verrons que parmi celles-ci la psychologie viendra se ranger, aboutissent aux mêmes conclusions. Ce que nous appelons la matière n'est qu'un agrégat de qualités sensibles qui ne sont autres que des manifestations de l'universelle énergie. Celle-ci est, du point de vue physique, analogue à l'électricité. Elle forme des centres inétendus, qui du point de vue physique constituent les molécules ; du point de vue chimique, les atomes ; du point de vue physiologique, les centres nerveux, et qui, du point de vue psychologique, seront des âmes.

IV. — La physiologie générale.

La physiologie est-elle l'étude de phénomènes propres, ou seulement l'étude d'un certain nombre de phénomènes physiques réunis entre eux de certaine manière ? Nous avons ici en présence trois écoles : les matérialistes, les vitalistes, les animistes.

Pour les premiers, les phénomènes organiques ne sont pas essentiellement différents des phénomènes inorganiques. Ils sont réductibles aux phénomènes physiques tels que l'osmose, la pression des liquides, l'électricité ; ils n'en diffèrent que parce qu'ils sont groupés ensemble d'une certaine façon.

Pour les seconds, la merveilleuse construction de l'organisme ne peut s'expliquer que par la présence d'un autre principe, le principe vital, qui dirige et réglemente les actions organiques, qui préside à l'organisation.

Pour les derniers, ce principe n'est autre que l'âme, qui est l'agent réel des actions organiques.

Le défaut des matérialistes, c'est qu'ils ont le tort de ne pas remarquer que si leur théorie explique en détail telle ou telle fonction, elle n'explique guère la coordination de tout l'organisme. Le défaut des vitalistes est d'expliquer tout par un principe extra-physique, qui ne laisse aucune place aux futures explications, et qui, en dernier lieu, est analogue aux « vertus dormitives ». Le défaut des animistes est qu'ils ne peuvent rendre compte comment l'âme peut faire des actions qu'elle ne connaît pas. Ils objectent qu'elle peut agir sans s'en douter. Mais alors elle n'agit pas comme principe intelligent, et son intervention est inutile. Tout acte intelligent est, en lui-même, conscient. La théorie des sensations inconscientes est une accumulation de contradictions.

Il est vrai, c'est là le postulat même de la science, que les phénomènes supérieurs se ramènent aux phénomènes inférieurs, les complexes aux simples. Il est vrai que chaque phénomène physiologique doit être considéré comme entièrement composé de phénomènes physiques. Mais il est vrai aussi que l'organisation de ces phénomènes demande un ou des agents spéciaux, sans quoi cette organisation n'existerait pas.

Mais ces agents spéciaux ne sont pas de nature hyperphysique. L'électricité nerveuse est le propre des êtres organisés. C'est là le *fait nouveau* dans la nature. Mais, comme tous les faits particuliers, celui-ci se ramène à d'autres déjà connus. Nous savons que cette

électricité est analogue à l'électricité inorganique. L'énergie physiologique est semblable à une énergie physique du point de vue psychologique.

L'électricité nerveuse ou organique, agent ordonnateur de la vie végétative, agent de la sensation, mise en mouvement comme les autres par une monade, qui est notre âme, ou plutôt par des monades qui sont nos âmes (1).

L'électricité, telle que nous la concevons, est l'agent du mouvement volontaire. Toutes les forces de la nature se ramènent à l'attraction, qui est analogue à l'électricité. Y aurait-il une exception pour les forces organiques, une brusque interruption dans l'ordre naturel ?

L'anatomie et la physiologie nous apprennent qu'entre le cerveau, centre cérébral, organe de la volonté, et le muscle, il y a un nerf, conducteur d'un agent extrêmement rapide, qui a la propriété de faire contracter la fibre musculaire. Il est d'autant plus probable que cet agent est analogue à l'électricité que plusieurs animaux possèdent un appareil électrique, et que cet appareil est un appareil nerveux. Ce fluide a des propriétés un peu différentes de l'électricité (il reste invisible dans l'obscurité, il n'est pas conductible par les métaux), mais ses propriétés générales sont analogues.

« L'électricité nerveuse est l'agent général de toutes les opérations « de la vie chez l'homme et chez tous les animaux. Ces opérations, « et aussi, partant, les attributions de l'électricité qui les effectue se « partagent en deux grands ordres généraux de fonctions : la vie de « relation, objet final de l'existence de l'être animé, et la vie orga- « nique, qui est le foyer alimentaire de cette existence, et son labo- « ratoire sans cesse en activité pour lui forger des matériaux usés « aussitôt et aussitôt renouvelés. »

C'est par le système cérébro-spinal que l'électricité nerveuse régit la vie de relation, par le grand sympathique qu'elle gouverne la vie végétative.

L'électricité inorganique « compose les molécules destinées à devenir éléments intégrants des organes ». L'électricité organique « distribue, modère, organise enfin l'agrégation de ces molécules une fois rendues organisables ».

Les vitalistes ont raison en ce qu'ils ont admis une force organisatrice ; les antivitalistes, en ce qu'ils ont déclaré que les phénomènes vitaux étaient des phénomènes physiques. Ce sont, en effet, des phé-

(1) *Électro-dynamisme vital*, c. I : Physiologie générale de l'électricité.

nomènes inorganiques, coordonnés par l'électricité nerveuse, qui est elle-même un agent analogue à l'électricité inorganique.

L'absorption et l'excrétion, effets de capillarité et d'osmose; l'organisation et la désorganisation élémentaires, effets chimiques; la circulation, effet hydrodynamique, ou peut-être électrique (voir plus loin), peuvent être expliquées tout entières par des causes inorganiques, mais l'*organisation systématique*, qui « a pour objet, non plus « l'agrégation de molécules composantes ou molécules intégrantes, « mais de molécules intégrantes en organes résultants, ... est l'attri- « bution distinctive d'une force qui se manifeste exclusivement dans « les corps doués de vie, et qui, par la considération de cette circon- « stance unique, a été appelée principe vital. Son activité s'exerce « dans l'économie animale au moyen du système nerveux grand « sympathique et par l'action intermédiaire de l'agent subtil que « nous avons nommé l'électricité nerveuse. »

Il est vrai qu'il faut attribuer aux centres de cette énergie la conscience, le sentiment, la pensée. Mais il ne faut pas croire que ce soit notre Moi qui dirige les détails de l'organisation végétative. Nous serons amenés à admettre, tant pour cette raison que pour d'autres raisons zoologiques, anatomiques, physiologiques et psychologiques, qu'il y a plusieurs âmes en nous, que nous sommes composés de plusieurs animaux. Ce sont ces âmes secondaires qui nous donnent la clef du problème.

Telle est la matière de la physiologie. Voyons quelle est sa forme actuelle, et quelle est celle qu'elle devrait avoir.

La science est empirique tant qu'elle n'a pas de philosophie. La physiologie est encore empirique, mais Bichat a jeté les bases de la physiologie philosophique. Il a analysé son objet, et il a montré quelle est la progression de la composition organique : 1° tissu; 2° système; 3° organe; 4° appareil.

Dans la création d'une maison, organisme artificiel, le ciment, les pierres, les briques, le bois, sont les éléments du premier degré. Les murailles, les cloisons, les planches, sont les éléments du deuxième degré; le compartiment sera l'élément tertiaire, enfin l'appartement sera l'élément du quatrième degré.

Il est à remarquer que l'élément du troisième degré est partie composante — non partie intégrante — de l'élément du quatrième degré. Il en sera de même en anatomie.

Il y avait donc lieu à une anatomie générale qui aurait eu pour but l'étude des degrés ou genres organiques, et une anatomie spéciale qui aurait eu pour objet les modes organiques. La première eût étu-

dié le tissu, le système, l'organe, l'appareil; la seconde, tel tissu, tel système, tel organe, tel appareil.

Malheureusement Bichat n'a pas suivi son plan. Il a donné à l'anatomie spéciale des tissus et des systèmes le nom d'anatomie générale, celui d'anatomie spéciale à l'étude des organes et des appareils.

L'anatomie générale reste donc à faire.

Il est un de ces degrés organiques qui a une importance toute spéciale : c'est l'*organe*, correspondant à un point de vue physiologique, à la fonction, la fonction est le conflit du Moi avec le monde extérieur. L'organe peut être considéré comme une individualité. Il est composé d'éléments, mais ces éléments sont systématisés — tandis que l'organisme est une pure coordination d'organes. L'organisme n'est en rien analogue, comme beaucoup l'ont cru, à une machine possédant différents outils et un seul moteur. Chaque organe a son outil et son moteur particulier. Chaque organe a son centre, son nerf correspondant à la partie externe. Chaque organe est un petit organisme, de même que chaque compartiment est déjà un petit appartement.

Pour arriver à cette conclusion, il ne faut pas partir du point de vue purement anatomique. C'est surtout le point de vue physiologique qui peut nous guider. En effet, une partie du corps peut former une individualité, et ne pas cependant être considérée comme telle, à cause de sa fusion avec les parties voisines.

Que nous montre l'anatomie? Elle nous montre un organisme bien plus « un » qu'il ne l'est en réalité. Et pourquoi cela? Parce que les organes différents sont étroitement soudés sinon par leurs parties moyennes, ce qui arrive souvent, du moins par leurs parties externes.

Mais là où l'anatomie nous montrerait une sorte d'unité chaotique, la physiologie nous montre la solide coordination d'êtres différents. Et la zoologie nous apprend que ces divers organes ont été autant d'individualités distinctes. Si chez l'animal supérieur les organes ne peuvent pas vivre séparément, c'est qu'ils se sont trop systématisés vers une action particulière, c'est qu'ils se sont trop différenciés. Mais l'organe n'en reste pas moins la véritable unité organique. L'étude de l'organe nous renseignera donc plus que toute autre sur le fonds même de l'action vitale. Quels sont les éléments constitutifs de l'organe? Par quel mécanisme s'exerce la fonction? La fonction est le conflit du Moi et du non-Moi, de l'esprit et de la matière, de l'âme et du monde extérieur.

Dans tous les organes nous rencontrons un plan uniforme, que l'organe soit actif ou passif, qu'il appartienne à la vie de relation ou à la vie végétative.

L'organe mettant en rapport le milieu extérieur avec l'activité vitale, il est nécessaire de tenir compte de ce milieu. Il fait, autant que les facteurs internes, partie intégrante du résultat obtenu. Sans agent externe, pas de vision, pas d'audition, pas d'olfaction, pas non plus de mouvement, de digestion, de circulation. Nous voyons que toutes les fonctions ont une matière qui les excite ou qu'elles transforment, qui agit sur elles ou sur qui elles agissent. En réalité, comme nous le verrons plus tard, toute fonction subit une action et réagit. Aucun organe complet n'est tout actif ni tout passif.

Ce facteur extérieur de la fonction est l'agent organoplectique. Il peut être, selon les cas, actif ou passif.

Nous voyons ensuite dans tout organe une série d'appareils intermédiaires qui sont les organes proprement dits. Ils se composent de deux parties.

La partie externe de l'organe est un appareil spécial de formes très diverses, adapté à la fonction spéciale de l'organe. Elle peut être disposée pour jouer le rôle actif ou le rôle passif. C'est là l'outil de l'organe, c'est la partie qui est directement en rapport avec le milieu extérieur.

C'est là l'organe externe, l'organe différenciateur. La partie interne de l'organe est toujours identique. C'est un ou plusieurs filets nerveux, partant de l'organe externe et se dirigeant vers le centre nerveux. C'est l'organe radical.

Enfin, à l'extrémité centripète de l'organe radical se trouve le quatrième facteur de la fonction, le centre nerveux, qui est l'expression objective de la faculté vitale elle-même.

Cela posé, tâchons de nous rendre compte du rôle de ces divers éléments.

Et d'abord, qu'est-ce qui fait la spécificité fonctionnelle? Est-ce l'agent externe? Prenons par exemple une sensation. Est-ce à cause du phénomène objectif de la lumière que nous voyons les ondes éthérées au lieu de les entendre? Une expérience facile à reproduire peut nous éclairer à ce sujet. Excitons un organe par un agent autre que son agent organoplectique habituel; si nous parvenons à donner lieu à une sensation, cette sensation sera de même nature que les sensations habituelles de cet organe. Si nous excitons le nerf optique par un choc, par un courant électrique, ou par tout autre agent, ce sera toujours une sensation lumineuse que nous obtiendrons. Au lieu de faire varier l'agent organoplectique, faisons varier l'organe. Le courant électrique produira dans l'oreille une sensation de son, sur la langue une sensation de goût, sur l'épiderme une sensation de

piqûre plus ou moins vive, sur la muqueuse nasale une sensation olfactive. Ainsi un même agent peut produire des sensations différentes si nous parvenons à lui faire exercer son action sur des organes différents.

Ce n'est pas l'organe différenciateur qui fait la spécificité de la fonction, puisque nous constatons que chaque fois que l'organe radical est excité, la fonction spécifique s'ensuit.

Ce n'est pas non plus le centre nerveux, puisque celui-ci peut donner telle ou telle sensation, exercer telle ou telle fonction différente, selon que l'excitation lui parvient par telle ou telle fibre nerveuse. C'est donc l'organe radical qui fait la spécificité de la fonction.

Mais quel est alors le rôle des autres facteurs ?

L'agent organoplectique a évidemment pour fonction d'exciter la fibre nerveuse, et par elle le centre, par l'intermédiaire de l'organe externe. Mais, dans l'état actuel de notre déduction, rien ne nous montre comment l'agent organoplectique peut exciter telle fibre plutôt que telle autre. Si tout agent pouvait exciter une classe quelconque de fibres, comment expliquer que les fonctions nous paraissent distinctes et séparées ? Au point de vue de la sensation, si tout agent externe agissait sur toutes les fibres de tous nos organes, la lumière, le son, le tact disparaîtraient comme phénomènes distincts. Tout serait à la fois entendu, vu, goûté, senti, et la perception, impossible, serait remplacée par un inimaginable chaos. Le monde extérieur ne serait pour nous qu'un vague sentiment. Et il en serait de même pour les sens internes.

C'est ici qu'apparaît le rôle bienfaisant de l'organe différenciateur. L'organe différenciateur est une sorte de filtre qui permet à certaines excitations seulement de passer et, allant frapper l'organe radical, exciter la fonction spécifique. D'après la disposition de l'œil, seules les vibrations éthérées peuvent impressionner le nerf optique. Ce n'est que dans des cas exceptionnels qu'un autre agent peut nous donner une impression lumineuse. C'est grâce à la disposition des organes vibratiles, renfermés dans des capsules, que seules les vibrations sonores peuvent exciter en nous la sensation de l'ouïe.

Quant au centre, à la faculté vitale, il renferme en lui-même la possibilité de toute fonction. Il peut exercer les fonctions des espèces les plus différentes, mais il ne les exerce qu'en tant qu'il peut les exercer au moyen des organes et de l'agent extérieur.

Ainsi la présence des organes constitue pour lui une véritable limitation, mais une limitation bienfaisante, où tout conspire à assurer son action régulière, nette, coordonnée. Si le Moi était en rapport

direct avec le non-Moi, la limitation serait confuse, et la conscience chaotique. L'organisme assure à ses centres une grande puissance sur le monde extérieur, en lui donnant le moyen de réagir sur lui d'une manière distincte.

Quelle est l'action de ces divers facteurs les uns sur les autres? Et d'abord, quelle est l'action sur l'organe de l'agent organoplectique? L'étude anatomique et physiologique des terminaisons nerveuses nous apprend que c'est toujours un même type qui est en somme réalisé au point de vue organique. L'agent organoplectique qui doit produire la sensation est, à l'exclusion des autres, admis à pénétrer au sein de l'organe différenciateur ; et c'est en dernière analyse toujours par un choc qu'est impressionnée la terminaison de l'organe. Les rapports du facteur externe aux facteurs internes sont toujours des rapports purement mécaniques.

Quel est le rapport de l'organe radical au centre vital? Bien des gens ont cru que la faculté vitale était la fonction du système nerveux. Il n'en est rien. Les résultats de l'introspection nous disent que la conscience, la pensée, la volonté, sont inétendues. L'unité du Moi nous montre que, s'il peut être considéré comme siégeant en un point de l'organisme, il ne peut pas être considéré comme occupant une partie étendue de l'organe. Aussi faut-il aboutir à cette idée que les rapports de l'organe à la faculté vitale ne sont pas ceux d'organe à fonction, mais bien plutôt ceux de levier à force.

Tel est le schéma général de l'organe, et, on peut le dire, de l'être vivant, puisque celui-ci est une pure coordination d'organes. On peut supposer — et c'est ce que nous montrent les degrés inférieurs de la zoologie — un être composé d'un seul organe. — Alors la perception et l'action sur le monde extérieur doivent être bien plus imprécises que les nôtres, tous les agents donnant lieu à des sensations et à des réactions non différenciées.

Pour venir à l'appui de cette théorie, Durand de Gros fait remarquer que toute lésion, ou tout phénomène pathogénique attaquant un des facteurs de la sensation peut provoquer des phénomènes anormaux.

Une illusion peut venir : 1° d'une action anormale de l'agent organoplectique (par exemple, une trop grande ou trop faible excitation lumineuse) ; 2° d'une action anormale de l'organe différenciateur (défauts de réfringence de l'œil) ; 3° d'une action anormale de l'organe radical (excitation directe orpathologique du nerf optique) ; 4° d'une action anormale de la faculté vitale elle-même (hallucinations).

Ce qui fait la spécificité de l'organe radical, c'est sa place anatomique. C'est parce qu'il part de tel organe différenciateur qu'il sert d'intermédiaire à tel agent extérieur. C'est parce qu'il aboutit de tel côté du centre nerveux qu'il est en rapport avec telle faculté spéciale.

Si le nerf optique s'épanouissait dans l'oreille interne, si les terminaisons optiques couronnaient les extrémités des fibres acoustiques et que celles-ci viennent se répandre sur la surface de la rétine, nous verrions ce que nous entendons, nous entendrions ce que nous voyons. Les vibrations éthérées deviendraient sons, les vibrations aériennes deviendraient couleur. D'autre part, comme, ainsi que nous le verrons plus loin, la notion d'espace vient de la conformation des organes externes, les couleurs nous sembleraient inétendues, les sons étendus. Ce que nous voyons vert, jaune, bleu, rouge, nous paraîtrait do, ré, mi, fa, sol, mais resterait carré, rond, etc...

La même transformation dans le monde perçu se produirait autre part si, toutes choses égales d'ailleurs, le nerf optique et le nerf acoustique échangeaient leurs terminaisons centrales, car alors ils exciteraient chacun la faculté normalement excitée par l'autre.

De cette manière de concevoir l'être vivant résulte au point de vue de la classification des fonctions une conclusion très importante : les organes sont comme les fonctions, les fonctions comme les organes. A chaque fonction spéciale correspond un organe spécial ; à chaque organe spécial, une fonction spéciale.

Nous sommes ainsi amenés à concevoir qu'à chaque classe de fonctions correspond une classe de fibres et d'organes externes. Prenons pour exemple la vue.

La vue n'est pas une fonction simple. Nous pouvons percevoir des couleurs différentes. Or, nous l'avons vu, on ne peut pas admettre que la lumière soit objectivement. A plus forte raison, chaque couleur ne peut être objectivement donnée. D'ailleurs, une expérience classique nous prouve la vérité de notre thèse : si nous faisons tourner avec rapidité devant nos yeux un disque sur lequel sont réparties les diverses couleurs du prisme en bandes rayonnantes, chacun sait que nous ne percevons pas ces couleurs successivement, mais que nous avons une sensation de lumière blanche uniforme. Or, il est impossible qu'un seul rayon de lumière blanche soit venu frapper notre rétine ; car si rapide que soit le mouvement de rotation, la rapidité de la propagation de la lumière est telle que les diverses ondulations sont parvenues successivement jusqu'à nous. Il faut donc que ce soit par l'exercice simultané de plusieurs organes, dû à la

persistance de l'impression lumineuse, que la sensation de blancheur se soit formée.

Nous sommes donc amenés à concevoir qu'à chacun de ces divers genres de sensation correspondent divers organes, que le bleu excite des fibres cyaniques, le jaune des fibres xanthiques, le rouge des fibres érythriques. Les couleurs simples correspondent à des sens particuliers; les nuances, à des combinaisons.

C'est ainsi que nous pouvons expliquer le phénomène du Daltonisme. Lorsqu'une fibre est paralysée, les objets qui pourraient l'exciter paraissent noirs. Le sujet ne perçoit que les excitations qui s'adressent aux autres fibres. Si l'objet donne lieu à des ondulations capables d'exciter plusieurs fibres, nous n'avons de cet objet que les sensations autres que celle qui pourrait être donnée par la fibre paralysée. Quant à ce que le daltonien appelle « blanc », c'est le composé des couleurs qu'il peut sentir, par conséquent, c'est la couleur complémentaire de celle qu'il ignore.

Supposons une paralysie de la fibre érythrique. Un objet rouge paraîtra noir, un objet orangé paraîtra jaune, la lumière blanche paraîtra verte.

Par cette théorie s'expliquent aussi facilement les phénomènes bien connus de la perception consécutive de l'image complémentaire. L'abus d'une fonction la paralyse. Si après avoir longuement contemplé un objet rouge nous regardons du papier blanc, seules les ondulations capables de frapper les fibres cyaniques et xanthiques seront perdues, et le blanc paraîtra vert. Il en est de même des prétendues sensations simultanées de la couleur complémentaire qui correspondent en réalité à des impressions successives, le point de la rétine où un ordre de fibres sont paralysées, se déplaçant sans que le sujet s'en doute, si à ce moment de la lumière blanche les frappe, ils continuent à percevoir l'objet avec de nouvelles fibres, mais il le verra entouré d'une marge de la couleur complémentaire.

V. — Physiologie des centres vitaux.

Nous arrivons à cette conclusion, c'est que les centres vitaux sont multiples. Dans chaque ganglion, dans divers points de la moelle, nous trouverons des centres de la faculté vitale, aussi bien que dans l'encéphale.

Cette manière de concevoir l'organisation de l'être vivant a été violemment prise à partie. On a reproché à Durand de Gros de ne pas

tenir compte de l'unité de l'organisme. Mais Durand de Gros a vaillamment soutenu la thèse du polyzoïsme.

Si nous faisons d'un insecte deux tronçons, meurt-il pour cela? Non, nous voyons la tête et l'abdomen agir séparément. Chacune des deux parties de l'animal est bien à ce moment le siège d'une faculté vitale, il y a donc bien chez lui deux centres vitaux différents.

Mais ces centres se sont-ils créés sur le champ? Il est inadmissible que le coup de scalpel ait donné lieu à des phénomènes de cet ordre, s'ils n'existaient pas auparavant en puissance. Et chez certains animaux, ce n'est pas une fois que l'on peut faire cette opération, c'est autant de fois qu'il y a de segments dans leurs corps.

D'ailleurs, que nous montre l'anatomie? Elle nous fait voir plusieurs ganglions, où aboutissent les filets nerveux d'une partie de l'organisme, ganglions reliés entre eux et au cerveau par des filets nerveux.

Le cerveau lui-même n'a pas d'autre schéma possible que le schéma général des ganglions.

Si nous étudions les espèces inférieures, nous voyons que les ganglions cérébroïdes sont analogues en tout point aux autres ganglions nerveux; nous sommes enfin forcés de conclure que le cerveau est un ganglion comme un autre. Aussi ne pouvons-nous pas dénier à ceux-ci la faculté vitale accordée à celui-là.

Les adversaires de Durand de Gros lui ont objecté que si cette théorie était encore bonne pour les animaux inférieurs, on ne pouvait en aucune façon l'admettre pour l'homme. Car celui-ci ne peut absolument être considéré comme composé de plusieurs individus. Il est possible de faire survivre une grenouille à l'ablation de la tête; il n'en est pas ainsi de l'homme.

A cela Durand de Gros répond que si chez l'animal supérieur les divers individus n'apparaissent pas, c'est que, dans la longue suite des temps, il s'est produit entre ces organismes un lien étroit, tenant à leur différenciation; d'autre part, ce lien existe matériellement, peut-on dire, il est dans la cohésion des organes de plus en plus grande.

Mais comment expliquer du point de vue physiologique et anatomique la coordination de l'action humaine, par exemple, si l'homme a en lui plusieurs animaux, s'il est une colonie d'êtres vivants?

Ici l'anatomie nous donne la clef du problème. Comme nous le verrons plus loin, les fibres qui partent des centres ne se contentent pas de se répandre à la périphérie. Elles entrent en contact avec les fibres du centre voisin, de telle sorte qu'il y a un rapport étroit entre tous ces centres Dans l'espèce, c'est surtout avec les fibres céré-

brales que les connexions des fibres ganglionnaires sont intéressantes à étudier. Elles sont le symbole anatomique de l'action directrice du cerveau.

Oui, la faculté vitale est une, mais au même titre que l'organisme est un. Ce n'est pas une unité simple, c'est une unité composée de parties. Les facultés vitales des centres nerveux s'influencent l'une l'autre, et, quoique chargées de missions différentes, coordonnent leur action. Les centres inférieurs agissent sur les centres supérieurs. Ceux-ci à leur tour régularisent l'action des centres inférieurs, de telle sorte que la colonie tout entière se conduit comme un individu.

Si l'action des centres secondaires est généralement peu remarquée, c'est que les centres principaux la dominent et la commandent. Mais, dans des cas exceptionnels, tels que celui que nous avons cité plus haut, ils reprennent leur autonomie. Les deux tronçons de l'annélide séparés se conduisent comme deux animaux différents. C'est qu'alors les ganglions cérébroïdes ne modèrent plus l'action des autres ganglions du ver, et que ceux-ci se chargent également de la vie de l'animal.

Qu'est-ce d'ailleurs que ce prétendu *nœud vital* qui se rencontre chez tous les vertébrés, et qui ferait d'eux des êtres privilégiés dans la série animale ?

Si un vertébré est lésé en un certain point du bulbe rachidien, la mort s'ensuit. Tel est le fait d'observation. Or nous voyons que, dans l'évolution animale, une lésion de cette partie de la moelle tue plus ou moins rapidement l'animal ; les individus les plus élevés en organisation meurent plus rapidement.

C'est que ce « centre vital » n'est nullement le centre de la vie. Mais il est le centre de la respiration pulmonaire, nécessaire à la vie. Les batraciens, chez lesquels la respiration pulmonaire n'est pas absolument indispensable, peuvent vivre plusieurs mois sans moelle allongée.

La division de la colonne vertébrale, la multiplicité des centres spinaux qui commandent plusieurs fonctions spéciales, la multiplicité des centres ganglionnaires, qui commandent certaines fonctions végétatives, nous obligent à considérer l'individu comme venant des anciennes colonies métamérisées, où divers anneaux correspondaient à divers centres nerveux presque autonomes.

Le plan de structure des vertébrés est le même que celui des invertébrés, avec cette différence que les divers segments, les divers zoonites se sont solidement fondus et fusionnés ; et notre moelle

épinière n'est qu'une série linéaire des centres, gouvernant des provinces séparées.

On verra plus loin comment, du point de vue physiologique, est complétée cette thèse anatomique et physiologique. Ce qu'il faut en retenir maintenant, c'est l'individualité anatomique et fonctionnelle qu'il faut attribuer aux divers segments des invertébrés et aux parties qui les remplacent dans le plan d'organisation des vertébrés, de l'autonomie relative que possèdent les diverses parties du système nerveux qui leur correspondent.

Voyons maintenant quelle est la connexion nerveuse des centres.

« Un échange de fibres a lieu entre le système cérébrospinal et le « système ganglionnaire, et telle est l'étendue de cet échange que, « dans les ramuscules les plus minimes de ces deux arbres nerveux, « on constate, décelées par leur couleur étrangère, quelques fibres « de l'arbre opposé. »

Et plus loin :

« La conjugaison des systèmes cérébrospinal et ganglionnaire « s'offre ainsi à notre conception, dans sa forme la plus simple et la « plus élémentaire, comme la réunion d'un double couple blanc et « d'un double couple gris par leurs éléments hétéronomes ; la fibre « active du premier couple se reliant avec la fibre passive du second « couple, et la fibre active de celui-ci se rattachant, par un lien sem- « blable, à la fibre passive de celui-là, et le tout réalisant un circuit « nerveux parfaitement fermé, constitué par huit éléments, quatre « couples et deux foyers... L'âme animale, par l'interposition d'une « fibre active et d'une fibre passive jetées entre l'encéphale et chaque « ganglion, a sous son influence toutes les facultés végétatives et se « trouve placée, en même temps, sous l'influence de chacune « d'elles. » (*Électro-dyn. vital.*)

Entre le centre céphalique et les autres centres nerveux, qu'ils soient spinaux ou ganglionnaires, il y a des rapports anatomiques. Ces rapports sont constitués par un double faisceau de fibres, les fibres actives et les fibres passives. Quel est maintenant, selon Durand de Gros, les rapports qui existent entre ces deux systèmes de fibres ?

Il y a, en effet, eu de tout temps sur l'action des fibres nerveuses les unes sur les autres deux théories. La première veut que les fibres s'anastomosent. La seconde prétend qu'il ne saurait en être ainsi et que les fibres se touchent simplement par leurs extrémités.

Telle est la solution adoptée par Durand de Gros. Voici comment il l'exprime (*Électro-dynamisme vital*) :

« Par le courant d'actions nerveuses dont il est ici question, il ne « faut pas entendre un courant d'électricité nerveuse qui serait « censé passer d'une fibre à l'autre et accomplir sans interrup- « tion tout le parcours de leur circuit. D'après la description que « nous venons de tracer, les courants névro-électriques sont limités « à chaque fibre ou à chaque couple, et l'action qui se transmet « d'un couple à l'autre a lieu non par un influx, mais par excitation « dont l'effet immédiat est purement mécanique, consistant dans la « contraction d'un sphincter. »

Ce sphincter, agissant sur la fibre passive, serait mû par la fibre active du couple opposé.

Nous avons vu que Durand de Gros considère l'action nerveuse comme analogue, du point de vue physique, à une action électrique. Les centres nerveux sont considérés comme les centres d'une énergie électromotrice. Les fibres sont les conducteurs de l'électricité mise en mouvement. Les grandes fibres nerveuses qui mettent le centre en communication avec la périphérie sont analogues aux fils télégraphiques mettant une machine électrique en communication avec un mécanisme qu'elle fait mouvoir. Nous verrons comment Durand de Gros comprend ce mécanisme dans certains cas particuliers.

Mais cette théorie a donné lieu à de nombreuses objections. Nous avons vu, dans ses théories physiques, que Durand de Gros reconnaissait leur part de vérité à certaines d'entre elles, et qu'il admettait que l'électricité nerveuse n'était pas en tout point identique à l'électricité inorganique. Ainsi, elle n'est pas lumineuse, sa vitesse de propagation est différente, mais ses propriétés générales sont cependant assez analogues, pour qu'on puisse donner à l'électricité nerveuse le nom d'électricité, et le nerf est un véritable conducteur électrique, avec ses gaines et son fil central.

On a fait à cette théorie une objection qui paraît tout d'abord très forte : Le nerf n'est que fort mauvais conducteur de l'électricité inorganique. Il y a donc bien des probabilités pour que le mode de communication de la force nerveuse soit analogue à celui de l'électricité.

Durand répond que les expériences n'ont jamais porté sur le véritable conducteur de l'énergie nerveuse. En effet, le nerf entier est composé d'un certain nombre de fibres nerveux. Ces fibres sont isolées par une substance grasse. Lors de la section d'un nerf, cette substance coule le long de la coupe, vient obstruer la partie conductive et s'opposer par là à la propagation de l'énergie.

Examinons la structure intime de la fibre nerveuse, seule assimilable à un fil télégraphique. Que voyons-nous ?

Une partie interne, le cylindre axe, qui court d'un bout à l'autre de la fibre, et met en communication les organes externes avec le centre. Une partie externe, gaine formée d'une matière isolante qui revêt extérieurement le cylindre axe, et l'empêche de toucher, en aucun point de son parcours, à des corps conducteurs.

Cette disposition ne réalise-t-elle pas celle que nous constatons dans tous les fils chargés de transporter l'électricité ? Le cylindre axe est l'analogue du conducteur métallique, la gaine est l'analogue de l'isolant en soie qui entoure les fils. Ainsi le schéma de la machine nerveuse est de tout point semblable à celui de la machine électrique et de la pile en particulier.

Laissons pour un moment la question des centres nerveux, que nous reprendrons du point de vue psychologique, et étudions l'action réciproque des fibres et de l'organisme.

VI. — Physiologie. — Actions périphériques.

Dans tous les organes se terminent des fibres actives et des fibres passives. L'anatomie nous décèle dans tout ce corps la présence de terminaisons nerveuses, la physiologie nous apprend qu'il y a toujours une réaction lorsque une quelconque partie du corps est excitée. Parfois la fibre active aboutit au même point que la fibre passive, parfois non, mais toujours à une terminaison active une terminaison passive correspond quelque part.

On a nié le fait pour la vie végétative, pour les nerfs du grand sympathique. Il est pourtant remarquable que dans certains cas ce système nous communique des sensations. D'ailleurs quel serait le rôle du système nerveux s'il ne transmettait des excitations de la périphérie au centre, des réactions du centre à la périphérie ?

L'arc réflexe des centres spinaux se fait au moyen d'un système de fibres actives et passives. Nous devons conclure que les phénomènes de la vie végétative, aussi bien que ceux de la vie de relation, sont régularisés par l'action de fibres nerveuses.

L'excitation fournie par le contact des aliments amène comme réaction des mouvements stomacaux et des sécrétions. Nous verrons que certains médicaments ont leur action principale du fait qu'ils agissent sur certaines fibres nerveuses. Des éléments expulsés par des glandes exercent eux-mêmes une certaine action sur le système

nerveux et accélèrent ou ralentissent le fonctionnement de la glande.

Et d'abord, c'est l'électricité nerveuse qui préside au travail de nutrition de l'organisme. Les molécules composantes de notre être sont sans cesse renouvelées. Dans ce tourbillon matériel, c'est l'électricité nerveuse qui fait notre stabilité.

Si un os se forme à un endroit, c'est à cause de la spécificité de la fibre nerveuse qu'il continue à se développer. C'est elle qui fait un triage des éléments apportés de l'extérieur, et qui fixe l'un plutôt que l'autre. Les fibres ont un rôle trophique. Elles groupent les matériaux inorganiques de telle manière que ceux-ci constituent l'ensemble organique. Les actions et les réactions inorganiques, dirigées et régularisées par l'électricité nerveuse, expliquent l'assimilation et la désassimilation.

Nous avons vu de quelle manière les fibres sensitives étaient impressionnées à la périphérie. Parlons maintenant des fibres actives.

Un grand nombre de fibres actives se terminent dans des muscles. Elles impressionnent individuellement chaque fibre musculaire. Celle-ci, lorsqu'elle est excitée par l'énergie nerveuse, se contracte de manière à rétrécir la longueur totale du muscle. Les fibres musculaires sont analogues à de petits électro-aimants.

D'autres fibres actives se terminent dans des organes glandulaires; cette proposition a été très contestée.

Mais l'assimilation de ce tissu avec le tissu musculaire est très possible, et l'action des glandes doit être considérée comme régie par le système nerveux.

Au point de vue de la génération de l'électricité nerveuse, il est intéressant de citer une théorie fort curieuse de la circulation du sang empruntée en partie par Durand de Gros au Dr Dods.

La circulation ne serait pas un fait d'hydrodynamique. Le cœur serait le régulateur circulatoire. L'électricité serait le moteur.

Pendant l'inspiration, le poumon s'électriserait de l'électricité atmosphérique. Il communiquerait son état électrique au sang. Le poumon et le sang, électrisés de même nom, tendent à se repousser. Le sang, oxygéné et électrisé, est envoyé dans le ventricule gauche. De là, il est refoulé jusque dans les capillaires.

Mais il se désélectrise par frottement. Au moment où il passe dans les capillaires veineux, il est chargé de l'électricité contraire à celle du poumon. Il tend donc à se rapprocher de cet organe. Il passe par le ventricule droit et est expulsé vers le poumon.

Les trajets ganglionnaires qui longent le système artériel recueilleraient l'électricité, qui, livrée au cerveau, servirait ensuite à la vie de relation.

Durand de Gros admet que l'électricité nerveuse peut ainsi recevoir des éléments, mais l'électricité inorganique vient la régénérer non seulement par cette voie, mais par celle de toutes les opérations chimiques et mécaniques se produisant dans l'organisme, qui peuvent donner de l'électricité.

En outre de cette action du système nerveux sous le groupement des actions organiques, celles-ci se ramènent individuellement à de purs phénomènes inorganiques.

La digestion, l'absorption, l'excrétion, se ramènent facilement aux effets de capillarité et d'osmose. L'organisation et la désorganisation élémentaire ne sont autres que des phénomènes chimiques en tout point identiques à ceux de l'inorganique. La circulation peut être considérée, soit comme dépendant de l'hydrodynamique, soit, si l'on accepte la précédente théorie électrique, comme se rattachant aux phénomènes de l'électricité commune.

Le progrès de la science physiologique consistera en grande partie à expliquer physiquement les phénomènes vitaux, c'est-à-dire à les réduire à des combinaisons de phénomènes chimiques, combinaisons formées par l'électricité nerveuse, mise en mouvement par les centres vitaux.

N. VASCHIDE ET M. MIGNARD.

(A suivre.)

DE L'ENSEIGNEMENT DE LA « SOMME »

A PROPOS D'UN COMMENTAIRE RÉCENT (1)

Le volume des commentaires que le R. P. Buonpensiere vient de publier sur les 23 premières questions de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin m'est une occasion propice d'exposer, le plus brièvement possible, comment devrait être enseignée aujourd'hui, dans nos écoles supérieures, cette doctrine thomiste, tant de fois recommandée aux maîtres et aux élèves par le Souverain Pontife Léon XIII. Je ne dissimulerai pas que je suis heureux de m'expliquer sur ce point en face des adversaires plus ou moins déclarés de la discipline scolastique, afin de montrer que le péripatétisme thomistique, loin de borner, pour les théologiens, l'effort de la pensée à l'étude admirative des grands maîtres de l'École, et de poser la *Somme* aux confins du savoir pour en faire les colonnes d'Hercule de la théologie, est vraiment plus progressiste que le criticisme moderne. Cependant je n'ai pas l'intention de traiter ici de la méthode théologique en général ni de la manière dont il conviendrait d'organiser, à notre époque, les études ecclésiastiques. J'ai développé ailleurs mes opinions à ce sujet (2). Je me propose uniquement de dire comment, à mon humble avis, un professeur thomiste devrait enseigner la doctrine de ce manuel sans rival, qui s'intitule *Somme* ou *résumé* de théologie et dont l'auteur fut le plus puissant génie spéculatif et synthétique du moyen âge.

I

Quel doit être le but poursuivi par le maître et par l'élève dans l'enseignement de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin?

(1) *Commentaria in I. P. Summæ theologicæ S. Thomæ Aquinatis O. P.* a qu. I ad qu. XXIII. — Auctore P. Fr.-H. Buonpensiere, O. P., collegii S. Thomæ de Urbe Regente — apud Fridericum Pustet. Ratisbonnæ, 1902.

(2) *Questions du jour*. Paris, Bloud, 1897, c. X et XI.

Il est clair que la réponse à cette question nous donnera le fil conducteur de tout notre exposé, car la fin à atteindre est ce qui détermine le choix des moyens à employer. Il faut donc commencer par définir avec soin le but auquel l'enseignement de la *Somme* est ordonné dans les écoles de théologie.

Assurément il importe que la connaissance exacte et approfondie de la synthèse thomiste, du monumental édifice élevé par le moyen âge pour contenir les richesses intellectuelles de la révélation et les disposer en harmonie parfaite avec les données de la philosophie péripatéticienne, se perpétue toujours vivante dans l'Église, et même qu'elle y fleurisse de notre temps avec plus d'éclat, à cause de l'échec de la philosophie cartésienne et des dangers du scepticisme positiviste ou kantien. Mais ce but d'érudition purement historique, si l'on peut ainsi dire, pareil à celui que poursuivent certains amateurs d'art gothique dans la restauration savante de nos vieilles cathédrales, ne doit être ni le seul ni le principal objet de l'enseignement de la *Somme de théologie*. De même que nos monuments religieux du moyen âge n'ont pas été bâtis pour une vaine démonstration de l'art architectural, mais dans le but de servir aux manifestations de la foi catholique et aux splendeurs du culte ; de même l'étude de la *Somme* doit, non seulement orner l'esprit des élèves, mais le former pour une plus haute intelligence de la révélation chrétienne et le préparer à la prédication et à la défense de la doctrine de Jésus-Christ.

Or, prêcher et défendre la foi et en acquérir une intelligence plus complète sont des œuvres dont la préparation, la méthode et l'accomplissement dépendent en grande partie du milieu intellectuel et moral dans lequel elles s'opèrent. La défense se règle d'après l'objectif, la nature, la direction et la vigueur des attaques ; la prédication vise les erreurs et les désordres qui ont cours, et adapte l'exposé de la doctrine aux dispositions actuelles des esprits ; enfin, le progrès dans la connaissance de la révélation se mesure à l'accord qui se fait entre les données de la foi et les exigences de la pensée philosophique et scientifique de l'époque. D'où il résulte que l'étude et l'enseignement de la *Somme théologique* doivent avoir pour but de faire progresser les élèves dans la science des vérités révélées et de les former au ministère de l'apostolat chrétien, eu égard aux exigences de la pensée contemporaine, et non pas seulement de leur apprendre comment les grands maîtres de l'École ont conçu et synthétisé au moyen âge la raison et la foi.

Que réclame donc justement d'un théologien la pensée moderne ? Il me semble que le trait caractéristique de notre époque, considérée

au point de vue du travail intellectuel, c'est la recherche des faits ou l'esprit d'analyse. La méthode appelée positive, propre aux sciences naturelles qui s'acquièrent par l'observation et l'expérimentation, a supplanté, même dans le domaine de la philosophie purement rationnelle, le procédé spéculatif et la démonstration synthétique. La faillite du cartésianisme et de l'idéalisme, d'une part, et, d'autre part, les résultats prodigieux de la science qualifiée de positive, depuis un siècle, ont engendré ce mépris et cet abandon de la philosophie qui raisonne et synthétise dans l'ordre des principes *a priori* et des idées pures. De là, dans le vaste champ de l'histoire tant sacrée que profane, un esprit de critique méfiante et prévenue, qui fouille les documents, sonde les sources, pèse les témoignages, revise les jugements acceptés sur la foi des siècles et ne veut rien admettre que de scientifiquement vérifié.

Il est aisé de comprendre quelles exigences cet esprit moderne d'analyse et de critique oppose au théologien. Devant lui les puissantes déductions synthétiques, procédés ordinaires de l'École, fondées sur l'autorité, reçue de tous avec religion et vénération, de la Bible et des saints Pères, et sur les ouvrages, adoptés presque unanimement et sans conteste, du philosophe stagirite, ne sont plus de mise. Pendant que la critique biblique examine avec méthode la valeur historique de nos Livres sacrés, monuments principaux de la révélation, il faut que le théologien remonte laborieusement à la source de chacun de nos dogmes, de chacune de nos vérités révélées, et en démontre ainsi analytiquement l'origine divine, étant donné la divine inspiration de nos saints Livres et la divine autorité de la tradition chrétienne et apostolique. Il ne suffit plus de se référer, en guise de preuves, à des raisons empruntées à la synthèse scolastique, ni même à des textes dont le sens demeure obscur et la valeur démonstrative douteuse ; il faut se conformer aux légitimes exigences de la critique historique, car la révélation est un événement de l'histoire, et faire l'analyse méthodique de notre foi, afin de montrer clairement le contenu du christianisme et de prouver que l'Église catholique, œuvre du Christ, possède et prêche la « parole de Dieu ».

Cependant la loi du progrès théologique ne doit pas être méconnue ni oubliée dans ce travail. Si on fait l'analyse des dogmes et si on les ramène à leur source, ce n'est point pour en nier le légitime, naturel et nécessaire développement durant le cours des siècles. Prétendre retrancher des croyances catholiques tout ce dont notre foi s'est justement enrichie, vouloir réduire le christianisme à son contenu primitif, comme tant d'hérétiques l'ont entrepris sous prétexte d'épurer le

dogme et de revenir à la liberté des premiers temps, n'est pas plus raisonnable et scientifique que ne le serait de contester en droit le développement du germe, la croissance de l'enfant, l'évolution et le progrès de la vie. Le Christ a semé, la semence a germé, l'arbre a grandi. L'Église, laissée par lui au berceau et destinée à croître jusqu'à la fin des temps et à diriger les âmes, devait être capable de pourvoir, durant toute la suite des siècles, aux besoins religieux de chaque génération et de tirer de ses dogmes les solutions nécessaires aux questions variées du problème religieux, dans tous les temps et chez tous les peuples. La méthode d'analyse et de critique, imposée au théologien moderne par les exigences de la pensée contemporaine, ne doit donc pas avoir pour résultat de détruire les effets légitimes du développement progressif de la doctrine révélée, de ramener le catholicisme à son enfance et le dogme catholique aux germes contenus dans son credo primitif, de remettre en question les fruits du travail de la pensée chrétienne pendant dix-neuf siècles. Rien ne serait plus antiscientifique et plus rétrograde qu'une pareille entreprise de destruction de la théologie. Il faut, au contraire, que cette application des procédés de la science moderne à l'examen des sources de la révélation et au contrôle des résultats du travail théologique aboutisse à justifier l'évolution progressive du dogme et à consolider, dans ce qu'elle a d'essentiel et de définitif, la synthèse scolastique de la raison et de la foi (1).

Car cette vaste synthèse, qui fut le produit du commerce intellectuel de l'Occident avec Aristote et ses commentateurs arabes, réalisa un grand progrès dans la science de la révélation chrétienne. A mon sentiment, la partie métaphysique et spéculative de l'œuvre du Stagirite est inébranlable dans ses lignes principales, et l'édifice construit avec de tels matériaux par le génie de saint Thomas d'Aquin

1 Les professeurs de théologie de l'*Institut catholique de Paris* ont entrepris de publier, avec le concours d'autres théologiens, une BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE. C'est à la fois une œuvre de théologie et d'histoire. On demande aux collaborateurs de suivre la méthode critique qui consiste à présenter la pensée des auteurs telle qu'ils l'ont pensée, « au degré de perfection et de maturité qu'elle avait chez eux, sous la forme où ils l'ont vécue, dans le jour où ils la voyaient, non telle qu'elle a pu être plus tard éclaircie, formulée, rattachée à tel ou tel système, incorporée à telle ou telle synthèse ». On leur demande en même temps — tâche plus délicate qui exige un « sens historique plus délié » — de savoir reconnaître la continuité du passé au présent, de « suivre les choses dans leur devenir, de reconnaître l'identité fondamentale et substantielle à travers les variétés de surface. Ainsi le philologue suit le fil qui relie le français d'aujourd'hui au latin et reconnaît le même mot là où l'ignorant ne voit que diversité ; ainsi la mère retrouve l'enfant dans l'homme fait. Le théologien doit savoir faire cela pour les idées ».

appartient définitivement à la synthèse future de la science humaine et de la vérité révélée. Reste à poursuivre l'œuvre commencée, en consolidant, d'après la méthode moderne, les assises fondamentales, tant rationnelles que divines, de l'édifice, en apportant aux questions actuelles du problème religieux des solutions adaptées aux exigences de l'esprit moderne mais conformes, et non pas contradictoires, au progrès déjà réalisé par l'École, enfin en préparant par l'étude vraiment scientifique de la nature l'achèvement du temple que la théologie élève lentement, d'âge en âge, au Dieu unique de la science et de la révélation.

Tel est donc le but à atteindre par l'étude et l'enseignement de la *Somme théologique* de saint Thomas, à savoir : donner aux élèves une plus haute intelligence de la révélation et les préparer au ministère apostolique de notre temps, en leur faisant voir dans la *Somme* le terme de l'évolution théologique de la pensée chrétienne pendant l'époque antérieure, et le cadre dans lequel les progrès des époques postérieures s'harmonisent avec ceux du passé, dans l'attente des progrès de l'avenir.

II

Le premier soin du professeur chargé de commenter la *Somme théologique* doit être, évidemment, d'en exposer aux élèves le texte même et de leur en donner le sens véritable. Ce n'est que par ce moyen, ainsi que me le faisait remarquer naguère un ancien professeur de philosophie, membre éminent de l'Université (1), que l'on formera chez les étudiants l'esprit philosophique, si méthodique et si précis, de l'ancienne École. Trop de professeurs se bornent à condenser dans un syllogisme le corps d'un article de la *Somme*, d'après le plan qu'ils se sont tracé eux-mêmes, au lieu de suivre l'ordre des questions de saint Thomas, d'en montrer la place et l'enchaînement dans la synthèse thomiste, et d'interpréter la pensée même du grand docteur. Ils se contentent d'orner leurs propres thèses avec des arguments tirés de la *Somme*, dont ils citent même à l'occasion quelques passages, comme ils font de la Bible, des ouvrages des Pères et des décrets des Conciles. Mais par cette méthode de marqueterie, ils ne donnent pas plus à leurs élèves la connaissance de saint Thomas que celle de saint Paul, de saint Augustin ou du

(1) M. Rabier.

Concile de Trente. Un commentateur de la *Somme théologique* ne remplit point sa mission, s'il n'use que de ce procédé, si médiocre, d'enseignement. Son premier devoir à lui est de nourrir ses élèves de la pensée même du Docteur angélique.

Inutile de dire que cette pensée il doit la chercher lui-même dans les écrits authentiques qui contiennent la doctrine personnelle de saint Thomas, surtout dans les deux *Sommes*, les *Commentaires* sur Aristote et les *Questions disputées*. Sans doute, les grands commentateurs, entre autres le cardinal Cajetan et Sylvestre de Ferrare, méritent d'être consultés. Mais l'expérience apprend que saint Thomas est à lui-même son meilleur interprète, et qu'il n'est pas d'endroit de ses ouvrages qui, pour être bien entendu dans les limites certaines de la pensée du maître, ait besoin de la lumière d'un commentateur quel qu'il soit.

Cependant la connaissance des disputes philosophiques et théologiques engagées du temps de saint Thomas est indispensable pour comprendre à fond la doctrine de ce puissant génie et faire la part qui revient, dans les préoccupations de son esprit et l'ordonnance de la *Somme*, aux controverses de l'époque où il a vécu.

La lettre ainsi exposée, il convient de montrer la place que la synthèse thomiste occupe dans l'évolution de la théologie chrétienne. A cet effet, il est nécessaire de connaître l'histoire du mouvement des idées dans les temps antérieurs et de marquer les diverses étapes du progrès dans la science de la révélation depuis l'âge apostolique. Ce travail d'érudition est d'un très grand intérêt et d'une utilité manifeste ; car l'étude de la *Somme* et la discipline aprioristique de l'École ont pour effet naturel de produire sur l'esprit des élèves une si forte impression d'absolu et de nécessaire, que beaucoup jugent impossible et inintelligible toute autre conception de la théologie, et qu'il importe de réagir contre ce rétrécissement de la pensée par la comparaison des travaux des Pères et l'exposé de leurs diverses manières de concevoir et de résoudre les difficultés de la foi. Ainsi s'opère le discernement de ce qu'il y a de révélé, de proprement dogmatique dans la synthèse thomiste, et de ce que l'École a apporté de purement rationnel et philosophique dans la construction de cet admirable édifice. Et l'on voit alors qu'après Origène, saint Augustin, saint Jean de Damas et Pierre Lombard, à la suite de la renaissance péripatéticienne, pour faire face au rationalisme panthéistique ou matérialiste des philosophes arabes, le génie de saint Thomas d'Aquin a élevé à la révélation chrétienne un monument qui couronne l'œuvre des docteurs du temps passé, et qui

renferme l'ébauche de l'édifice définitif que construira l'avenir.

C'est là ce qui reste à persuader aux élèves dans un commentaire moderne de la *Somme*. L'esprit humain ne s'est pas arrêté et fixé au XIIIe siècle; la pensée, toujours en mouvement, a découvert d'autres horizons, de nouveaux points de vue, et considéré sous d'autres aspects la révélation chrétienne. Après deux ou trois siècles d'empire, l'École est tombée en discrédit, non sans de justes causes; la Réforme a éclaté, méconnaissant et reniant le progrès dogmatique du moyen âge; la Révolution cartésienne a mis le comble à la ruine du péripatétisme et bouleversé la philosophie; le Rationalisme s'est élevé, rejetant avec mépris toute religion positive; Kant a donné au monde sa *Critique* qui déplace l'axe même de la raison; l'idéalisme et le positivisme se sont disputé l'empire des intelligences; enfin les méthodes scientifiques, plus ou moins imprégnées d'athéisme et de matérialisme, ont pris leur prodigieux essor, séduit les esprits par les merveilles de leurs résultats, et détourné les âmes des croyances invérifiables et des dogmes d'une foi qui échappe à leur contrôle. Que nous sommes donc loin de la synthèse théologique de saint Thomas!

Et cependant, c'est elle encore qui doit porter dans son vaste cadre la solution des nouveaux problèmes. Nul ne contestera qu'il ne soit facile d'y faire entrer les décisions doctrinales du Concile de Trente et du Concile du Vatican, et que la théologie scolastique n'embrasse aisément les moyens de résoudre les questions soulevées par la Réforme, par le gallicanisme et le jansénisme, par le rationalisme philosophique de Voltaire aussi bien que par celui des éclectiques et des spiritualistes du siècle passé. En outre, l'apologétique formulée et consacrée dans la constitution vaticane *Dei Filius* procède de la théologie de l'École; et enfin, c'est dans la synthèse thomiste, dans la *Somme* par-dessus tout, que les Papes, gardiens vigilants de la doctrine, ne cessent d'inviter les jeunes clercs à puiser la science des dogmes et à s'armer pour la défense de la foi.

La philosophie scolastique, appelée par Léon XIII « la philosophie chrétienne », et par les criticistes modernes, avec une ironie dédaigneuse, « la philosophie du bon sens », est fondée sur la valeur objective de la raison. Ce postulat trouve sa justification réelle dans le fait de la production de l'idée générale par mode d'abstraction du sein même des choses; et il donne pour base à toute la spéculation métaphysique les concepts corrélatifs de l'être en acte et de l'être en puissance, pierre angulaire et clef de voûte de la synthèse thomistique. Or, les méthodes positives de la science s'harmo-

nisent à la perfection avec le péripatétisme de l'École. Aristote, en effet, était un savant très positif, adonné à la recherche et à l'observation des faits de la nature, et ses spéculations rationnelles furent la suite de ses études physiques, μετὰ τὰ φυσικά, le prolongement de ses connaissances positives. A mon humble avis, les immenses découvertes de la science moderne dans le domaine des faits n'aboutissent pas à une autre métaphysique de la nature que celle du Stagirite. Quant aux méthodes de la critique historique, appliquées à la révélation chrétienne et aux progrès de la dogmatique, en quoi sont-elles en opposition, dans leurs règles essentielles et légitimes, avec les principes ou les doctrines qui caractérisent la scolastique? Si la Science et la Critique modernes contredisent la religion et la théologie, c'est par quelque postulat aprioristique que la solide philosophie de l'École n'a point de peine à réduire à néant, ou par quelque hypothèse qui outrepasse les inductions d'une méthode sincèrement positive. La synthèse scolastique s'accordera donc un jour, c'est ma conviction profonde, avec les conclusions certaines de la Science et les résultats acquis d'une sage critique. Voilà le progrès.

Reste cette philosophie sensualiste ou kantienne, plus ou moins entachée de scepticisme, qui dénie à la raison sa valeur objective et se flatte de jeter à terre d'un seul coup l'édifice de la théologie scolastique. Très dangereuse pour les âmes qui en sont éprises et qu'elle entraîne vers l'abîme du doute et de l'incroyance totale, son règne passera comme son prestige, et la synthèse thomiste n'en sera pas ébranlée. Malgré qu'elle en ait, le « bon sens » aura raison d'elle et de son criticisme stérile. Elle succombera devant l'harmonie triomphante de la Science et de la Métaphysique de l'École. La raison péripatéticienne en sortira rajeunie, épurée dans ses concepts, consolidée sur ses bases, plus sûre de ses forces, et plus confiante dans ses divines énergies. Tel est, pour moi, l'avenir de la grande synthèse thomiste.

C'est pour cela qu'il est juste que la *Somme* de saint Thomas soit le manuel des études théologiques pour les jeunes clercs capables d'acquérir la science des dogmes, et qu'il importe de faire voir dans ce bel ouvrage le tracé magnifique auquel aboutit le mouvement de la pensée dans la Révélation chrétienne et les lignes harmonieuses de l'édifice où se fera l'accord de la Nature, de la Raison et de la Foi.

III

Je ne ferai pas au volume du R. P. Buonpensiere le reproche de ne pas atteindre complètement ce but. Pour instituer la juste critique d'un ouvrage, il faut considérer ce que l'auteur s'est proposé et voir s'il a bien rempli sa tâche. Or, il apparaît au premier coup d'œil que le Révérend Père a voulu principalement exposer avec exactitude la pensée de saint Thomas et faire connaître à ses étudiants la doctrine de la *Somme*. Le rapport de la synthèse thomiste avec les époques précédentes et avec le mouvement des idées dans les siècles postérieurs a moins occupé son esprit. Je ne puis admettre qu'une intelligence aussi distinguée que la sienne n'en comprenne point l'importance et n'en sente pas la nécessité. Ce n'est pas à dire que le savant professeur de la Minerve se soit renfermé strictement dans l'exposition de la lettre. Il a donné place dans ses dissertations à la réfutation d'un grand nombre d'erreurs opposées à l'enseignement de saint Thomas. Mais, à dessein sans doute, pour rester dans son rôle d'interprète, il a négligé de développer cette partie et de montrer sa riche érudition.

Me permettra-t-il d'en exprimer des regrets, et de dire modestement, ainsi qu'il me convient devant lui, quelles lacunes cette négligence volontaire a laissées dans son remarquable travail ?

Le très court prologue de la *Somme théologique* offre au professeur l'occasion, non seulement de résumer l'histoire de la théologie avant saint Thomas et de définir les caractères propres à la méthode scolastique, mais surtout de faire connaître les procédés d'enseignement alors en usage dans les écoles et de montrer la supériorité du manuel thomiste. Le Révérend Père ne donne sur ce sujet que des indications générales trop insuffisantes. Il ne dit rien des sources de la *Somme*, notamment d'Aristote, des philosophes arabes et des travaux antérieurs de saint Thomas. Enfin, chose plus étonnante, il n'expose même pas en raccourci le plan de la *Somme*, qui est pourtant de nature à exciter l'enthousiasme des élèves et leur ardeur à l'étude d'une synthèse aussi vaste et aussi puissante. Rien n'explique mieux que ce plan si vaste, si simple, si lumineux, si méthodique et si bien rempli, l'influence prépondérante de saint Thomas sur la théologie des âges suivants, car rien depuis lors n'a été fait de comparable.

La première question touche aux préambules de la science théologique : nécessité de la révélation, méthode de la théologie, documents bibliques. Ce sont les plus graves difficultés de l'heure présente dans

la défense de l'Église et du christianisme. Pour les bien résoudre, il faut décrire à grands traits les diverses phases du rationalisme, montrer l'état actuel des esprits vis-à-vis des dogmes révélés, résumer les controverses sur les questions de la nature de la science et de la méthode déductive, sans oublier les débats ardents qui mettent en cause l'autorité historique de nos Livres saints. Le Révérend Père néglige tout cela. En combattant le rationalisme, il ne nomme et ne vise que Hermès et Froschammer, et il s'attarde inutilement sur le Traditionalisme. Sa dissertation sur la science est trop exclusivement scolastique ; la notion positiviste n'y est même pas signalée. Quant aux luttes ardentes dont la Bible est l'objet et l'enjeu, elles sont passées sous silence.

Dans la question capitale de l'existence de Dieu, le Révérend Père s'attache à réfuter l'ontologisme et l'argument de saint Anselme, mais il ne discute pas la critique de Kant et ne dit pas un mot du scepticisme positiviste et des négations de l'évolutionisme athée. J'aurais souhaité qu'il insistât davantage, à la suite de Cajetan, sur la portée démonstrative des preuves énumérées et brièvement exposées par saint Thomas, car la réponse aux objections principales dirigées contre ces arguments se trouve dans cette remarque, qu'ils ne démontrent pas précisément et directement le Dieu unique, personnel, transcendant et infini que nous adorons, mais simplement l'existence d'une causalité première assez indéterminée, dont il reste à définir, à force de spéculations métaphysiques, la nature et les perfections : ce qui fait l'objet des questions suivantes de la *Somme*.

Je regrette que, à propos des attributs divins d'infinité, d'immensité et d'éternité, le Révérend Père n'ait pas discuté d'une façon plus moderne les concepts d'infini, d'espace et de temps, sur lesquels les philosophes se sont beaucoup exercés depuis saint Thomas, et dont les deux derniers ne sont, aux yeux de Kant, que des formes *a priori* de la sensibilité. De même, à propos de notre connaissance rationnelle de Dieu et de notre manière humaine de le nommer et de le qualifier, on aurait pu exposer d'une manière plus complète l'agnosticisme contemporain, dire quelles ombres mystérieuses enveloppent nos concepts de la nature divine, avec quelle suréminence déconcertante et dans quel sens épuré l'on doit entendre les termes que nous appliquons à Dieu, et combien il nous est impossible d'enserrer et de presser dans nos syllogismes ni l'Être infini et absolu, ni ce que nous imaginons comme son activité immanente et débordante. On néglige en effet trop souvent dans les disputes théologiques de rappeler la transcendance du Divin, d'où résulte l'inadéquation de nos

concepts et l'insuffisance plus qu'enfantine d'un langage emprunté aux choses sensibles et matérielles.

Ajouterai-je que le Révérend Père a omis, dans la question de la Providence, de réfuter les objections récentes de l'évolutionisme transformiste en géologie et en biologie, tandis qu'il a traité longuement des insolubles problèmes soulevés par les tenants et par les adversaires du jésuite Molina ?

Telles sont, à mon humble sentiment, les lacunes principales de ce savant commentaire. Le R. P. Buonpensiere n'a voulu donner au public qu'une exposition de la doctrine de saint Thomas d'Aquin ; il a parfaitement rempli sa tâche. Tous ceux qui cherchent dans le texte de la *Somme* la pensée du Maître peuvent en toute confiance recourir à cet ouvrage. Je loue donc, en toute sincérité et avec une respectueuse admiration, le Révérend Père régent du collège dominicain de la Minerve de ce qu'il a si bien fait dans ce volume, et je ne me permettrai point de le blâmer de n'avoir pas fait davantage. Qu'il me soit seulement permis de souhaiter qu'il nous donne un jour le commentaire que désirent et attendent les professeurs et les élèves du cours de saint Thomas.

ABBÉ GAYRAUD.

SPIRITISME, OCCULTISME

I

Au quatrième *Congrès international de psychologie* (1), pendant l'Exposition de 1900, les spirites se sont vainement efforcés de se faire agréer sur le terrain scientifique. M. Gabriel Delanne, directeur de la *Revue scientifique et morale du spiritisme,* fit à la cinquième Section une communication intitulée : *La Psychologie expérimentale,* et M. Léon Denis, Président de la *Société d'études psychiques,* à Tours, traitant le même sujet, parla des *phénomènes d'extériorisation et de dédoublement.*

M. Vaschide, attaché au laboratoire de l'Asile de Villejuif, apprécia sévèrement la méthode de ces travaux ou plutôt leur absence de méthode : « J'ai écouté, dit-il, avec une attention toute particulière les deux communications précédentes et je vous avoue que, quoique nous soyons dans un milieu scientifique, je n'ai pu trouver que des mots, et seulement des mots... Ceux qui s'occupent des sciences occultes me semblent pour la plupart dépourvus de connaissances vraiment scientifiques ; et leurs observations, prises dans des conditions vraiment antiscientifiques, sont basées sur des sentiments ou sur des phénomènes de croyance. Ainsi, dans les observations précédentes, à mon grand regret, je ne trouve pas la moindre trace d'une recherche scientifique quelconque... Que les spirites, que les orateurs des sciences occultes et autres mondanités pareilles se bornent à nous donner des faits bien observés ; qu'ils laissent de côté les procès-verbaux, signés par des personnes qu'on ignore, et qui peut-être ne savent pas plus observer et travailler que le premier venu, malgré la haute situation qu'elles occupent... » (PP. 617, 618 du *Compte rendu* officiel.)

(1) Compte rendu des séances et texte des *Mémoires* publiés par les soins du Dr Pierre Janet (Paris, Alcan, 1901).

La troisième séance générale fut particulièrement intéressante. M. Th. Flournoy, professeur à Genève, y présenta des *Observations psychologiques sur le Spiritisme,* pleines d'humour et de sage méthode. Admettre tous les faits réellement prouvés, n'est-ce point le devoir du critique ; exclure la possibilité de tels ou tels faits par peur du surnaturel, n'est-ce pas une assertion déjà doctrinaire, qui témoigne de peu de confiance dans la valeur scientifique de cette exclusion *a priori?* « Condamner le spiritisme par simple aversion pour son relent de superstition surannée, sans avoir d'abord pris contact avec les phénomènes réels ou supposés sur lesquels il se base, n'est en somme guère plus intelligent que de l'admettre les yeux fermés sur la foi d'un pied de table ou les rêveries d'un médium intrancé. »

Et l'éminent professeur ainsi que le Dr Myers s'efforcent de trouver le mécanisme psychologique de plusieurs séries de phénomènes étranges. La *conscience subliminale,* la conscience mal rattachée à la conscience pleine, réflexe, serait la cause prochaine de beaucoup de manifestations, où il n'est pas nécessaire de faire intervenir un agent intelligent différent du sujet lui-même. Avec pleine bonne foi, on est souvent dupe « des incartades plus ou moins puériles de l'imagination abandonnée à elle-même et où n'intervient plus le contrôle de la personnalité consciente et raisonnable de l'état de veille ».

Le Dr E. van Eeden compléta ces renseignements par des *Observations sur les phénomènes dits spiritiques.* Après des remarques fort intéressantes sur les expériences répétées avec Mme Thomson de Londres par le regretté Dr F. Myers, il disait « se ranger parmi les observateurs convaincus » et admettait des « facultés exceptionnelles qui donnent des connaissances impossibles à obtenir par le moyen des sens ». Mais il terminait par ces sages paroles : « Il y a là aussi un danger d'égarement plus sérieux que dans toute autre part de la science. Et non seulement d'égarement scientifique et intellectuel, mais aussi d'égarement moral. On peut construire des hypothèses, des religions, des eschatologies, à son bon plaisir ; et le médium docile vous montrera toutes vos machineries en pleine fonction. Voilà ce qui doit nous rendre prudents jusqu'à l'exagération et voilà ce qui paraît bien justifier les religions orthodoxes qui condamnent les évocations des esprits comme immorales, comme touchant aux secrets cachés pour l'homme par l'Éternel. » (PP. 123.)

On trouvera encore dans le volume du *Compte rendu* une communication du Dr Paul Gibier, directeur de l'Institut Pasteur de New-York, sur *les Matérialisations de fantômes ;* et une autre, du

Dr Encausse (Papus), Directeur de la revue occultiste *l'Initiation*, sur des *Appareils électriques enregistreurs, destinés à l'étude des sujets et des médiums*. Car, dit-il, les médiums sont poussés par divers mobiles « à la fraude intermittente ou continue » ; il est donc indispensable de les contrôler.

Enfin, le Dr Falk Schupp a présenté un mémoire sur *Das Problem des Somnambulismus*, etc.

Cet envahissement des questions spirites dans la cinquième section du Congrès provoqua de vives protestations. Le Dr Oscar Vogt s'en fit l'interprète dans les pages *Contre le spiritisme* (pp. 656 et suiv.). Il reprochait aux spirites de ne pas apporter « des faits exacts, observés avec toute la rigueur scientifique possible ». Il ajoutait qu'en sa qualité de médecin, il avait pu « observer qu'un grand nombre de spirites sont des névropathes, ayant une certaine disposition aux hallucinations, soit actuelles, soit rétroactives ». De plus, leurs sujets sont incapables de s'analyser eux-mêmes. Or, « pour étudier les phénomènes psychiques, il n'y a qu'une seule méthode vraiment rigoureuse : c'est l'*introspection*. On doit demander au sujet lui-même les raisons pour lesquelles il agit, parle, ou voit certaines choses... Nous avons le droit d'attendre que les spirites emploient la méthode psychologique directe » (telle que M. Vogt venait de l'exposer) « chez les sujets qui peuvent s'observer scientifiquement et qui ont un vrai amour de la vérité. Jusque-là la méthode scientifique elle-même nous donne le droit de refuser tout le spiritisme comme absolument antiscientifique. »

Deux des ecclésiastiques présents à la discussion, les PP. Bulliot et Pacheu, intervinrent pour réclamer, en faveur des spirites, la pleine liberté de discussion qu'on semblait vouloir leur refuser, dans un Congrès où on les avait admis, non qu'il soit à propos d'adopter des conclusions et des théories spirites ; mais l'exposé consciencieux des faits observés doit rester libre. Dans l'*Initiation*, M. Papus a constaté avec un étonnement — qui nous étonne — cette impartialité des ecclésiastiques.

Malheureux dans le camp scientifique, les spirites ne sont pas traités avec une moindre défaveur par leurs frères occultistes ou théosophes. Dans la *Clef de la Théosophie*, Mme Blavatsky déclare que « les spirites ne possèdent qu'une demi-vérité », qu'ils préfèrent « croire ce qui leur est agréable à croire ce qui est vrai, et se fâchent sérieusement contre quiconque essaie de les détromper au sujet de leurs illusions ». (*Préface.*) « L'évocation des morts, dit-elle encore, a été considérée par toutes les nations intelligentes, longtemps avant l'époque de Moïse, comme une chose coupable et cruelle... La sagesse

collective de tous les siècles passés a protesté hautement contre les pratiques de ce genre. Je dis enfin, ce que je n'ai pas cessé de répéter depuis quinze ans, que quelques-uns des soi-disants esprits ne savent pas ce qu'ils disent et ne font que reproduire à la façon des perroquets ce qu'ils trouvent dans le cerveau du médium ou d'autres personnes. Il y en a d'autres qui sont très dangereux et ne peuvent que conduire vers le mal. » (P. 278.) Elle montrait enfin les contradictions des soi-disants esprits et l'aboutissement lamentable de ces rites superstitieux (1).

Après avoir entendu les psychologues qui excluent et les théosophes qui dédaignent, on comprendra mieux l'attitude des catholiques qui, s'ils admettent la libre discussion des faits, montrent à la fois le danger de ces pratiques et le mal fondé des théories. Qu'on lise, entre autres, les ouvrages de Mgr Méric et du Dr Surbled. On y verra ce que souhaitent les catholiques : la largeur d'esprit et la sévérité de contrôle.

(1) Voici cette page curieuse :

« Si vous fréquentez les cercles spirites de l'école d'Allan Kardec, vous y trouverez des « esprits » qui affirment l'existence de la Réincarnation et qui parlent en bons catholiques romains. Si, d'un autre côté, vous vous adressez aux « chers défunts » de l'Angleterre et de l'Amérique, vous les entendrez réfuter la théorie de la Réincarnation, accuser d'hérésie ceux qui l'enseignent et professer les croyances protestantes. Les meilleurs, les plus puissants médiums ont tous souffert dans leur corps et dans leur âme. Rappelez-vous la fin déplorable de Charles Foster, qui est mort de folie furieuse, dans un asile d'aliénés; souvenez-vous de Slade qui est épileptique, d'Églinton, le premier médium d'Angleterre, en ce moment, qui souffre du même mal. Voyez encore quelle a été la vie de D. Home, un homme dont le cœur était rempli d'amertume, qui n'a jamais dit mot en faveur de ceux qu'il croyait doués de pouvoirs psychiques et qui a calomnié tous les autres médiums jusqu'à la fin. Ce Calvin du spiritisme a souffert, pendant des années, d'une terrible maladie de l'épine dorsale, qu'il avait prise dans ses rapports avec les « esprits » et il n'était plus qu'une ruine lorsqu'il mourut. Pensez ensuite au triste sort de ce pauvre Washington Irving Bishop. Je l'ai connu à New-York, lorsqu'il n'avait que quatorze ans ; il n'y a pas le moindre doute qu'il était médium. Il est vrai que le pauvre homme joua un tour à ses « esprits », qu'il baptisa du nom « d'action musculaire inconsciente », à la grande joie de toutes les corporations de savants et érudits, et au grand bénéfice de sa bourse qu'il remplit de cette façon. Mais... *de mortuis nil nisi bonum!* Sa fin fut bien malheureuse. Il avait réussi à cacher soigneusement ces attaques d'épilepsie (le premier et le plus sûr symptôme de la véritable médiummité), et qui sait s'il était mort ou s'il était en transe, lorsqu'eut lieu l'autopsie de son corps ? Ses parents disent qu'il vivait encore, à en croire les dépêches télégraphiques de Reuter. Voici enfin les sœurs Fox, les plus anciens médiums, les fondatrices du spiritisme moderne ; après plus de quarante ans de rapport avec les « Anges », elles sont devenues, grâce à ces derniers, des folles incurables, qui déclarent à présent, dans leurs conférences publiques, que l'œuvre et la philosophie de leur vie entière n'ont été qu'un mensonge ! Je vous demande quel est le genre d'esprits qui leur inspirent une conduite pareille ? » (P. 272, ch. x.

Comme j'avais occasion de le remarquer en décembre 1901, dans une de mes conférences, à l'Institut catholique de Paris, sur *l'ésotérisme :* « Dans la masse des faits obtenus par les médiums des réunions spirites, ou ailleurs, un examen attentif montre qu'il y a trois catégories de phénomènes souvent difficiles à distinguer : 1° Faits de charlatanisme, où, d'un côté ou d'un autre, il y a des dupes, par suite de fraudes conscientes ou inconscientes... ; 2° Faits dont il serait réellement peu sage de contester la réalité quand ils ont été observés et étudiés par des gens compétents et impartiaux. Mais il ne faut pas toujours se hâter de crier à l'intervention des esprits, quand on n'a pas sérieusement travaillé à éliminer les causes naturelles... 3° Tout cela dit, et toute supercherie écartée, tout contrôle scientifique dûment exercé par des gens compétents, il reste, et ce n'est pas notre intention de l'exclure, l'intervention possible d'un agent intelligent distinct de notre personne. »

En toute hypothèse, il faut réserver ces études à un petit groupe de travailleurs, d'aptitude et de préparation suffisantes. Mieux vaut écarter les oisifs, les curieux, les mondains attirés vers ces phénomènes par une curiosité maladive, et qui y trouvent une distraction malsaine, souvent superstitieuse, et, tout au moins, de nature à détraquer le cerveau. La désagrégation mentale qu'elle exige, qu'elle opère et qu'elle arrive souvent à rendre stable met sur le chemin de la folie. Comme le disait si bien M. Van Eeden, les Églises orthodoxes ont eu raison de désapprouver et d'écarter ces pratiques (1).

II

Partout où dans le savant livre de M. Karppe (2) on lit « mysticisme », il faut comprendre « occultisme, illuminisme ». Tel est en effet le sens de sa terminologie, et « mysticisme » ne signifie ici que « doctrine mystérieuse ». M. Karppe ne trouve pas qu'il y ait de mysticisme à l'époque biblique, parce que « rien ne marque clairement l'existence de doctrines occultes entretenues et développées à l'ombre et en marge de la religion » (c. I).

Assurément le présent livre est très érudit et très intéressant au point de vue de l'histoire des idées, ou des aberrations de l'esprit humain. Mais il n'appartient pas strictement aux études mystiques en-

(1) A. MATIGNON, S. J., *L'Évocation des morts* (BLOUD et BARRAL. Collection *Science et Religion*).

(2) *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale par S. KARPPE, docteur ès lettres. Paris, ALCAN, 1901.

tendues dans leur sens propre (1). C'est une théosophie, un occultisme, un illuminisme, une spéculation rationnelle, en marge des textes religieux, inaccessible à la masse, réservée aux initiés, qui se développe en ces œuvres juives de la *Merchabah*, de *Sefer Yezirah*, de la *Kabbale*, du *Zohar*.

Il n'entre nullement dans le plan de ce bulletin d'études de nous attarder à ces courants où « se rencontrent les produits intellectuels, et aussi les élucubrations et les aberrations de tout l'Orient et de tout l'Occident. On dirait une grande foire d'idées, où les denrées les plus chères et les plus viles sont exposées avec le même soin et vendues au même prix, où même les perles les plus pures ont souvent les écrins les plus grossiers et où, malheureusement plus souvent encore, des vases d'or ne contiennent que poussière et cendres. » (P. 330.)

Le *Zohar* en effet, cette Bible des Kabbalistes, est un soi-disant commentaire du *Pentateuque* dont le lien avec le texte est d'une « subtilité imperceptible. Très souvent on ne voit pas quel rapport logique unit l'un à l'autre.... » — « Selon les associations d'idées les plus fantaisistes, reliées entre elles par un fil invisible, le commentaire suit sa marche entassant dans une confusion inextricable des interprétations exégétiques, des jeux d'homophonie et de synonymie, des combinaisons de lettres et de nombres, des propositions dogmatiques, des paraboles, des aphorismes, des fables, des odyssées symboliques. Les axiomes philosophiques les plus hauts coudoient les subtilités scolastiques les plus puériles, l'exégèse substantielle de l'école d'Espagne est mêlée du verbiage scolastique, tout cela servant d'expression à des notions de philosophie, de théosophie, de théologie, de cosmogonie, de physique, d'éthique, à des données relatives à l'astronomie, à l'astrologie, à l'alchimie, à la médecine, à la médecine occulte, à la botanique, à des superstitions touchant l'exorcisme, les amulettes, la chiromancie, la physiognomie, à toutes les formes imaginables de thaumaturgie et de théurgie, à un mysticisme vide, purement formel, des lettres, des nombres, des noms divins et des anges, à une mystique et à une poétique sans caractère définissable, à des jeux d'idées rebelles à toute analyse et qui n'ont dans nos langues modernes aucune possibilité d'expression. »

Ces lignes de M. Karppe nous donnent idée du fatras qu'il s'est appliqué à nous filtrer, pour en démêler la nature et les origines.

1 Au sens propre du mot. — cf. *Introduction à la Psychologie des Mystiques* Ocbix (1901), — nous dirions : Il y a un mysticisme biblique, *v. g.* dans les Psaumes, et ailleurs.

C'est une étude historique, très travaillée et très complète, sur ce qu'il appelle « le mysticisme juif » et que j'aimerais mieux nommer illuminisme ou occultisme. C'est une contribution utile à l'histoire des idées. M. A. Franck avait étudié la *Kabbale*, et M. Joël, *La Philosophie religieuse du Zohar*. Ces deux ouvrages de mérite, « les plus remarquables et les plus complets qui aient paru jusqu'à ce jour », appelaient *Kabbale* tout le mysticisme juif. M. Karppe a mieux déterminé la filière des traditions, les origines à la clôture du Talmud, des docteurs *gaonims* à la Kabbale proprement dite, et de la Kabbale — avec ses trois écoles, d'Isaac l'Aveugle, d'Éléazar de Worms, et d'Aboulatia — au Zohar, qui est le produit étrange, le « *précipité* », où viennent aboutir et se ramasser les courants des diverses époques.

Le mot de Kabbale signifie bien, étymologiquement, à l'origine, la loi orale par opposition à la loi écrite. Mais à partir d'un certain moment, nous trouvons « le mot *Kabbala* appliqué à quelque chose de tout différent..., à une forme de mysticisme qui frappe dès l'abord par son aspect abstrait, métaphysique, très éloigné, infiniment éloigné de la doctrine pure du judaïsme, éloigné aussi de la forme du mysticisme antérieur, mais n'étant inconciliable ni avec l'un ni avec l'autre » (p. 224).

M. Karppe établit la relative modernité de la Kabbale, ainsi restreinte, par l'opposition et la critique qu'elle rencontre au XIIIe siècle, comme une nouveauté. Les rabbins les plus célèbres du XIVe siècle expriment également toute leur antipathie pour cette intruse. La Kabbale est dès lors une réaction contre la casuistique talmudique, et les formules rituelles, cultuelles et liturgiques. Les Kabbalistes ne rejettent pas purement et simplement les lois élaborées par le Talmud, ni à plus forte raison les lois bibliques, « mais ils les animent d'un esprit nouveau, ils leur donnent une portée conforme à leur doctrine ». La Kabbale se dit bien traditionaliste, et même « plus elle est nouvelle, plus elle veut paraître ancienne. Plus elle s'éloigne de la Bible en esprit, plus elle se réclame de la lettre. »

C'est toujours le même principe d'adaptation de l'Écriture qui y fait retrouver un peu tout ce qu'on veut, et toujours avec la même sincérité... par la clairvoyance et l'intuition de la foi.

Le Zohar (1) est le dernier produit de cette évolution de la pensée juive, ici analysée, de cette sorte de gnose juive. Il n'en est point question dans les deux Talmuds (p. 307). On ne le voit apparaître que vers la fin du XIIIe siècle. Et non seulement les témoignages ex-

(1) *Zohar* signifie *éclat* ; le livre s'appelait d'abord *Midrasch* de Rabbi Simon ben Jochaï.

trinsèques, mais le contenu même du Zohar sert à établir cette modernité. « Le Zohar tout entier, depuis la première jusqu'à la dernière ligne, porte non seulement dans les idées, mais dans les mots, la marque d'une époque moderne, postérieure à tout le mysticisme gaonique, postérieure à toutes les premières manifestations de la Kabbale proprement dite. » (P. 321.)

C'est l'allégorisme qui fait le fond de la méthode employée, ou autrement le symbolisme. « Les mots de l'Écriture, les récits relatifs au passé sont vrais d'une vérité historique, mais sont en même temps le symbole d'une vérité plus haute. De même, les phénomènes de la nature ont parallèlement un sens réel et un sens idéal. Ils sont ce qu'ils sont et en surplus le signe de ce qu'ils ne sont pas. En un mot, cet allégorisme est mystique, il repose sur ce principe que les choses visibles ont, outre leur réalité exotérique, une réalité ésotérique, destinée à enseigner à l'homme ce qui n'est pas visible. » (P. 336.)

Là-dessus on construit la doctrine sur Dieu, sur l'univers et sur la morale : nous n'en résumerons pas ici les grandes lignes : l'En-Soph, les Sephiroth, l'émanation, etc.

On voit donc en quoi ce « mysticisme juif » se rattache aux autres. « Il est l'expression extrême d'un besoin impérieux de l'âme humaine, le besoin de se mettre en rapport avec l'absolu. Cette expression tient tantôt plus d'un sentiment, tantôt plus de la raison, mais, d'une part comme de l'autre, c'est le même tourment de l'infini, le même désir d'approcher de l'inaccessible, de voir l'invisible. » (P. 589. C'est bien un mysticisme rationnel, un mysticisme philosophique, ou mieux un illuminisme d'initiés, qui est étudié ici.

Cette vaste tradition intellectuelle, sans criterium de certitude et sans régulateur dans l'extravagance, a un pendant : c'est la Kabbale pratique, une adaptation des doctrines métaphysiques à l'entendement de la foule. M. Karppe ne l'étudie pas, il la caractérise seulement en terminant. Elle est « une prédominance de plus en plus marquée de l'élément théurgique sur l'élément philosophique », « une disposition d'âme se croyant sans cesse à la veille du millénium tant désiré », « un relâchement de la morale, une complaisance plus grande pour les sens et parfois un débordement licencieux des instincts inférieurs de la nature humaine ».

Ces sources de l'occultisme moderne sont intéressantes à connaître. C'est surtout l'école de M. Papus qui s'y rattache.

JULES PACHEU.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

SPIRITUALITÉ ET IMMORTALITÉ, par V.-L. Bernies, 1 vol. in-8°, 493 pages. Paris, Bloud, 1901.

M. Bernies nous offre, sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, une thèse traditionnelle rajeunie par un langage très moderne et par l'étude sérieuse des philosophies contemporaines.

Le fond de cette thèse mérite d'être conservé, et les attaques qui ont tenté de l'ébranler l'ont laissé toujours solide et ferme : il est toujours vrai que les opérations de l'intelligence et de la volonté supposent et prouvent la spiritualité de l'âme, et qu'une âme foncièrement spirituelle est naturellement immortelle.

L'auteur résume lui-même, à l'avance, tout son travail en ces termes : « Les manifestations de notre activité intellectuelle et volontaire sont spirituelles ; donc, la source de ces opérations est également spirituelle ; ce sont là des phénomènes ; donc ils supposent une substance. D'où réalité d'une substance spirituelle, de soi indestructible et nécessairement immortelle. — Dans les premiers chapitres, nous étudierons les deux classes de phénomènes intellectuels, concepts et actes volontaires. Des faits nous déduirons la nécessité d'une cause réelle et spirituelle comme ses opérations. C'est l'objet des chapitres IV, V, VI et VII. Dans le chapitre VIII, cette cause nous étant apparue avec des caractères d'unité, d'identité et de non-inhérence, nous conclurons à sa substantialité. Enfin, les chapitres IX et X montreront son indestructibilité. — L'argumentation est donc fondée sur l'étude psychologique de la pensée et du moi. La téléologie n'interviendra qu'à titre de complément nécessaire à la preuve métaphysique (*Préface,* p. VII). »

M. Bernies montre bien que le produit caractéristique de l'intelligence, le concept, est réel, qu'il n'est pas une sensation ni une image

sensible ni simplement un nom, une étiquette désignant des caractères semblables ; et que les qualités de cette réalité mentale sont l'immatérialité, l'universalité, l'immutabilité. Tous les efforts du sensualisme, de l'associationnisme, de l'évolutionnisme, demeurent impuissants à enfermer le concept, comme une espèce seulement un peu plus parfaite que les autres, dans le genre des produits de la connaissance purement phénoménale, individuelle, contingente : il émerge, par sa nature même, au-dessus de la sphère sensible et s'en distingue radicalement.

De même, les faits de volonté que la conscience nous révèle en nous-mêmes sont de l'ordre immatériel et universel, car l'appétition proprement humaine va vers l'objet conçu par l'intelligence comme universel, et, chose remarquable, c'est cette universalité même du bien aimé par la volonté qui fonde et explique le libre arbitre, parce que tout bien particulier est insuffisant à remplir la capacité de la volonté et à déterminer nécessairement le vouloir.

Mais tous ces faits intellectuels et volontaires supposent une cause interne et réelle qui les fasse être ; immédiatement ils émanent des puissances d'intelligence et de volonté, mais ces puissances mêmes doivent émaner, à leur tour, d'une réalité plus profonde, d'une source plus intime de vie, et c'est ce « principe réel de vie psychologique » que nous appelons l'âme. Sans négliger de discuter les objections soulevées contre la certitude du principe de causalité, M. Bernies détruit par la base, au moyen du témoignage de la conscience, tous les arguments dirigés contre la réalité de la cause psychique. « Il faut nous contenter, dit-il, d'opposer à toutes ces attaques une réponse générale, une autorité décisive selon nous, assez pour ruiner d'avance toutes les positions ennemies : c'est l'affirmation de la conscience ; c'est le témoignage de l'introspection : c'est la causalité réelle, perçue, constatée et racontée de notre mentalité. Le concept naît, et nous le sentons naître. Son enfantement est plus ou moins laborieux, plus ou moins long, mais nous sentons à ne pas nous y tromper, nous sentons l'effort de la parturition mentale. Les ressorts de notre intellectualité se tendent dans l'acte conceptuel ; nous cherchons, nous fixons l'objet à percevoir ; nous le pénétrons de notre regard psychologique, nous lui adaptons notre mentalité, nous l'étreignons de notre effort rationnel et nous exprimons tout ce qu'il peut donner de vérité nécessaire, immatérielle, générale. Il y a, nous le sentons, dans tout ce processus complexe à l'analyse, simple en réalité, réelle effusion de nos énergies intimes, tout de suite transformées et vivifiées au contact de l'objet saisi. C'est l'embryon du concept dont l'intelligence

est vraiment le principe actif et générateur. — Mais, si les phénomènes d'intellectualité nous font saisir sur le vif cette causalité psychique dans l'élaboration du concept, les phénomènes volontaires ne sont pas moins explicites et significatifs. La volonté commande, dirige, ébranle, et nos pouvoirs divers se meuvent à l'instant, passent à l'acte, pendant que nous sentons nos intimes influences passer dans l'effet... Nous avons le sentiment que l'épanchement de notre activité est la cause productrice de nos phénomènes psychiques ; nous sommes donc causes par rapport à eux (p. 178-179). »

L'application du principe de causalité peut aller plus loin qu'à prouver la réalité du principe de vie intellectuelle et volontaire : elle permet de conclure, de la spiritualité des actes de cette double vie, à la spiritualité du principe même, c'est-à-dire de l'âme humaine. M. Bernies développe cette démonstration, en s'appuyant d'abord sur les phénomènes intellectuels, puis sur les phénomènes volontaires.

Mais quelle est la signification précise du mot « spiritualité » ? Spirituel, c'est-à-dire immatériel, indépendant de la matière, et non pas seulement simple et indivisible ; mais non plus proprement universel, car l'âme spirituelle est certainement individuelle, dans son être, dans ses facultés et, partant, dans leurs opérations. M. Bernies a-t-il suffisamment marqué cette distinction entre le spirituel et l'universel ? Après avoir fait des réserves sur l'affirmation de saint Thomas (p. 208) « qu'il ne se trouve pas deux purs esprits de même nature », par cette raison « qu'ils doivent être distincts et ne peuvent être distincts que par leur essence », n'ayant pas de matière qui les individualise, M. Bernies exprime ainsi son opinion sur l'individualisation de l'âme spirituelle : « Le spirituel serait à la fois individuel quant au fait contingent de l'existence et aux modifications accessoires ; universel quant au fond même de son être... comme la matière d'ailleurs; à cette énorme différence près que les phénomènes quantitatifs ensevelissent à ce point l'élément universel, qu'ils ne le laissent aucunement transpirer au dehors pour le livrer à l'intuition directe de l'intelligence. Au contraire, dans le spirituel, l'individualisation, quelle qu'elle soit, ne saurait voiler les traits essentiels. Nous avons le sentiment de notre réalité essentielle autant que de nos actes. Le moi conscient étant présent à lui-même et se sentant être, cause, vie, réalité, etc., il ne tient qu'à lui de s'analyser, de séparer théoriquement ces propriétés essentielles des qualités phénoménales, de se saisir à la fois comme individu et comme universel... Finalement rien n'empêche que notre moi psychique soit simultanément individuel par sa phénoménalité, universel par ses éléments essentiels (p. 209-210). »

Il y a là, ce nous semble, une exagération, au moins dans l'expression, et, comme la question est grave, nous prenons la liberté d'engager l'auteur à revoir sa thèse sur ce point. Nous préférons la forme suivante qu'il a donnée à sa conclusion sur la spiritualité : « A la lumière de la conscience et partant de constatations introspectives, la raison, appuyée sur le principe d'une causalité harmonique et suffisante, démontre la réalité et la spiritualité de cette force intime qui agit en nous dans la conception mentale. De toute rigueur, cette force doit être simple, immatérielle, indépendante, du moins essentiellement et subjectivement, des conditions somatiques ; cette force qui s'offre sous la forme du moi psychique doit être transcendante et spirituelle (p. 297). »

Peut-être M. Bernies ferait-il bien de retoucher aussi la critique, qu'il a présentée, de l'opinion de M. Piat sur l'impossibilité de démontrer par la psychologie, sans le concours de la théologie naturelle, que l'âme n'est pas inhérente à quelque autre réalité plus profonde qui soit son support substantiel (p. 324-332). Nous tenons pour certain que notre âme est une substance, qu'elle existe en soi et non dans un autre sujet ; mais nous doutons que l'on puisse établir complètement et rigoureusement cette doctrine, en face du monisme contemporain, sans faire appel à la théologie naturelle, à quelque moment de la discussion : si substantielle que soit l'âme, elle est, dans son fond, sous la dépendance du principe universel, en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ; comment prouver que cette dépendance n'est pas une inhérence, si l'on ne fait pas intervenir l'appréciation de la nature de ce principe universel, ce qui est du domaine de la théologie naturelle ? M. Bernies, lui-même, ne traite-t-il pas, au moins indirectement, une question de théodicée, quand il dit (p. 330) : « Si nous n'étions que des facultés sur un fond identique de substance, nous ne serions par nous-mêmes ni individuels, ni libres, ni méritants, ni responsables. Il n'y aurait au monde qu'une seule individualité, une seule personnalité, une seule liberté, une seule responsabilité, et tout cela nous serait commun. L'inconnaissable serait la seule substance, la seule personne, et nous ne serions que des épanouissements éphémères de ce Grand Tout, seul responsable. Panthéisme et contradiction ! »

Spirituelle et substantielle, l'âme humaine est, par là même, stable et permanente, quelle que soit la fragilité du corps qu'elle forme et qu'elle anime : voulût-elle se détruire elle-même, elle ne le pourrait point ; et, pour l'anéantir, toute créature serait impuissante. C'est ainsi qu'elle est immortelle. On a prétendu, à la suite de Kant, que

l'âme peut, comme une force, diminuer peu à peu d'intensité, et que cet affaiblissement peut l'amener jusqu'à un anéantissement complet : « Pourquoi ne périrait-elle pas par extinction à la manière d'une flamme qui s'évanouit (p. 378)? » M. Bernies reconnaît la gravité de l'objection ainsi présentée, et s'efforce de la réfuter. Mais il semble qu'il eût mieux valu ne pas accepter qu'elle fût posée ainsi, même à titre d'hypothèse et s'en tenir fermement à cette déclaration : « Nous admettons que l'énergie intellectuelle, pour une cause ou pour une autre, subit des hauts et des bas. Là n'est pas la question. Il ne s'agit pas de l'énergie mentale, quand nous parlons du moi psychique ; il s'agit du fond substantiel qui la supporte et lui donne naissance. Or, ce fond substantiel ne subit ni dépression ni majoration ; il demeure toujours identique à lui-même (p. 379). »

Mais il faut accorder que Dieu, qui a créé l'âme, peut la réduire à néant : sommes-nous assurés qu'il ne le fera pas? Saint Augustin et saint Thomas répondent : « Il ne le fera pas, parce qu'il est de sa sagesse de respecter les lois naturelles qu'il a lui-même édictées (p. 394). » M. Bernies ne trouve pas cette raison suffisante et s'étend longuement pour la compléter par la preuve tirée de la finalité. « Tant qu'on n'aura pas établi que Dieu s'est engagé, qu'il y aurait par conséquent mensonge et félonie à ne pas tenir son serment, nous aurons lieu de demeurer inquiets. C'est ici que l'argument téléologique arrivera à propos pour nous rassurer contre toute hypothèse d'annihilation. Il va nous apprendre que Dieu écrivit des promesses d'immortalité au plus profond de notre moi psychique ; les transgresser serait se rendre coupable d'un parjure... Ah ! maintenant nous serons sûrs de Dieu comme de nous-mêmes. Dieu sera lié par son serment ; on peut le défier d'anéantir. C'est donc ici que l'argument téléologico-objectif doit trouver sa place naturelle. Il faut bien en convenir, sans cette dernière preuve la démonstration ne serait plus décisive, autant du moins qu'il est désirable (p. 415). »

Nous ne partageons pas la défiance de M. Bernies à l'égard de l'affirmation que Dieu est trop sage pour ne pas respecter la permanence de l'âme humaine, conséquence de sa nature spirituelle. Néanmoins, nous reconnaissons volontiers que notre aspiration au bonheur et à la justice définitive donne un complément de preuve à l'immortalité de l'âme, et que beaucoup d'esprits sont particulièrement accessibles à cette démonstration. M. Bernies présente l'argument avec un luxe de développements littéraires, romantiques même, qui plaira spécialement aux lecteurs impressionnables, mais qui n'est peut-être pas tout à fait conforme au ton normal d'une thèse de philosophie.

Nous sommes peut-être trop austère : que M. Bernies nous le pardonne ; il ne s'agit, du reste, que d'une question de mesure, et sans doute bien des lecteurs jugeront que la mesure n'a pas été dépassée.

J. GARDAIR.

LA CRISE DE LA CROYANCE DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, par A. BAZAILLAS, XII-307, in-16. Paris, PERRIN et Cie.

Au cours de cette année ont paru deux livres, qui, avec certaine analogie de titre, et peut-être avec un but identique, ne se ressemblent guère de forme ni de fond. La *Crise de la foi*, par l'abbé Gayraud, nous fait connaître, en un style énergique, vif et lucide, les épreuves que traverse à cette heure le christianisme en France, et les préservatifs dont il convient de se munir. C'est une étude du point de vue philosophique et théologique traditionnel. Au contraire, dans son ouvrage : la *Crise de la croyance*, M. Bazaillas partirait plutôt du point de vue kantien. La croyance par postulat subirait une éclipse, et ce serait un malheur pour la foi. Non qu'il s'étende complaisamment à décrire la crise actuelle. Il préfère nous montrer, avec la magie d'un langage souple, ondoyant, coloré, parfois éloquent, et surtout littéraire, la croyance vivante et agissante. Rien qu'à nous la faire apparaître, il a confiance que ses charmes fascinateurs auront raison de toutes les résistances. Ces études « considèrent la croyance sous ses multiples aspects et elles s'appliquent à nous en offrir une représentation complète ». (*La Crise de la croyance*, p. v.)

I. — On prend la croyance au moment précis de sa formation. On veut se garder « d'aborder la question sous la forme étroite et convenue d'un problème philosophique (p. v) ». Pour mieux étudier sur le vif, on s'est attaché à recueillir des cas « représentatifs » ou typiques. Leur histoire psychologique sera l'histoire même de la croyance.

On négligera volontairement la question de la valeur et de la légitimité des certitudes. N'est-il pas loisible à chacun de se limiter à une analyse réfléchie, indépendamment de toute étude subsidiaire ? En fait, l'auteur paraît bien supposer la question résolue dans un sens négatif. Pour lui la vérité logique ou formelle n'atteint point son objet, et la croyance, d'ordre plutôt volontaire qu'intellectuel, se façonne d'après la phénoménalité mobile et fuyante que le sens

intime perçoit dans notre vie morale. Elle se renouvelle avec la réalité, sans être jamais sûre de nous découvrir la vérité objective. Tout comme le monde, elle constitue un incessant devenir. Qu'importe? Les anticipations vécues, mieux que les vagues entités de la métaphysique, sont excitatrices, consolantes, rédemptrices.

Ces études détachées, un lien profond les unifie. Observer sur Ollé-Laprune, Newman, A. Balfour, c'est remonter à l'origine de la croyance, c'est lui donner corps et vie; c'est la montrer dans ses relations avec la personne dont elle émerge, avec la réalité et la société, qui l'objectivent : c'est la considérer « sous tous ses aspects ».

Ollé-Laprune n'est pas un descendant de Cousin et de Jouffroy, comme on est trop volontiers porté à le croire; il procéderait plutôt de Kant. Le spiritualisme classique revêtait une forme trop conventionnelle pour ce libre esprit. Trop pompeusement abstraite, cette philosophie devait laisser indifférent ce penseur si épris de vie et de réel. Aussi ne tarde-t-il pas, sur les indications de Kant, à s'engager dans l'exploration de la vie morale. Par le devoir et le phénoménisme psychologique, il tentera de se faire une certitude, une philosophie.

Sans méconnaître la portée de l'intellectualisme, il veut en prévenir, en contenir les écarts. Il croit à la nécessité d'une vérité objective, une, absolue, universelle, qui serve « de norme à toute pensée, de garantie à l'indéfectibilité de la connaissance ». (*La Crise de la croyance*, p. 17.)

Mais il entend donner une base pratique à la spéculation. Il rétablit l'idée d'activité. « Il veut convertir le dogme formel, la notion abstraite et sèche en une représentation figurée et animée (p. 23). »

Par là il se tient à égale distance d'un intellectualisme outrancier, nécessairement sans connexion solide avec la réalité, et d'un subjectivisme ou plutôt d'un relativisme individualiste, qui rendrait la vérité tributaire de nos conceptions et de nos éphémères états de conscience.

Il remédie au formalisme de l'intelligence spéculative en la mettant en contact avec notre vie morale; il se précautionne contre le relativisme par l'acceptation des vérités d'évidence et de sens commun, par une sorte de contrat volontaire, qui nous met en communion de certitude avec l'humanité. Pour ne pas s'en être tenus à ce sage tempérament entre la raison et la vie, le rationalisme et le kantisme ont cessé d'être des philosophies vivantes.

Ollé-Laprune fera retour à la vie, au devoir, à tous nos pouvoirs psychologiques, sources profondes et intarissables de l'activité individuelle et perceptible.

La vie est par conséquent « la créatrice de la certitude, la dépositaire de la vérité », le foyer où s'alimente notre foi morale. C'est dans la mesure même où la vie sera riche, dégagée de toute scorie, de tout égoïsme, de toute impureté passionnelle, que notre pensée sera opulente, féconde, limpide et rayonnante. Comme la vie, la certitude progressera et s'écoulera. L'une et l'autre renfermeront les éléments d'hellénisme et de christianisme harmonieusement fondus, qui ont été déposés au fond de l'être humain. Et c'est parce qu'il répond admirablement aux exigences de la vie morale, que le christianisme se trouve tout naturellement au terme de ce progès mental, de cette philosophie de la croyance. Tout naturellement, trop naturellement l'auteur passe de la vie à la grâce, de la philosophie à la foi.

La psychologie d'Ollé-Laprune nous a fait assister à la naissance de la certitude. L'histoire de *Newman* et de ses intimes perplexités nous montrera comment elle se développe et peut changer d'objet sans périr.

Par la finesse de son esprit sceptique et destructeur, et par les tendresses de son âme, Newman devait être le type de ces penseurs si éprouvés par le doute, ballottés pour ainsi dire incessamment entre le oui et le non de la foi religieuse. Le cœur l'inclinait à croire, et l'esprit se hâtait de paralyser l'effort du cœur. Il nous a raconté les angoisses de sa pensée, et c'est le récit poignant des inquiétudes, des malaises, des tortures morales de toute conscience en proie au doute. A son sujet on aurait pu écrire les pages fameuses : *Comment les croyances finissent et renaissent.*

A voir de quelle empreinte profonde cette personnalité exquise et bien caractérisée marqua sa propre croyance, l'auteur en vient à se persuader que la foi est affaire de tempérament et de personne. On naît croyant, comme on naît poète. Le travail qui a pour but l'organisation rationnelle ou la découverte de la vérité objective est relégué au second plan, si même il n'est pas presque totalement neutralisé par les dispositions natives. Croire est un acte volontaire et personnel ; or, rien ne peut émaner de la personne que si elle l'enveloppe déjà. « La croyance sera une attitude de l'esprit, une qualité de l'âme qui peut se transformer selon les personnes, se perfectionner ou décroître. »

L'évolution dramatique de la croyance dans Newman fut une résultante de son être moral. Quand, après la crise, la foi revit plus jeune, plus radieuse, elle suit les lois de l'ordinaire développement dans lequel il faut distinguer trois périodes : la *phase naturelle* ou d'éclo-

sion ; la *phase théologique* ou d'examen réfléchi ; la *phase dogmatique* ou d'affirmation sereine. Ne disait-on pas bien que Newman était vraiment le *representatif man ?*

M. Balfour isole l'acte de foi de la personne qui le produit, pour nous le faire voir dans ses relations avec la réalité et la société.

Le célèbre lord est réaliste dans ce sens qu'il admet une action de la réalité sur la croyance. La réalité est toujours créatrice de vérité. Mais cette vérité ne saurait être indéfiniment identique à elle-même : elle ne saurait cristalliser, attendu que la réalité dont elle s'inspire est dans un état de perpétuel devenir : « La vérité est la vie s'organisant : c'est d'abord la réalité en équilibre et en harmonie avec elle-même ; c'est ensuite la conscience tardivement prise de cette fugitive harmonie. Aussi implique-t-elle un accord entre l'organisation universelle et l'esprit qui la reflète ou qui la pressent : cet accord est proprement la croyance... la croyance doit se reprendre à chaque instant, se remanier pour se tenir en état... La croyance devient, parce que la vérité se fait, traduisez, parce qu'elle est rattachée à l'évolution lente, aux transformations insensibles dans l'univers et en nous (p. 223-224). » Le credo se rajeunit éternellement.

Cette conception anthropomorphique de la certitude libère l'homme à l'égard des formules toutes faites, et des systèmes métaphysiques que le naturalisme ou le rationalisme nous donnent comme vérités définitives. Elle n'en trouve pas moins dans notre vie réelle son objet et sa règle ; de telle sorte qu'elle nous amène à répudier, par exemple, l'évolutionnisme, qui mutile l'homme ; qu'elle nous rallie au christianisme, qui est l'épanouissement de l'homme complet.

Mais la réalité n'arrive à nous que tout imprégnée des influences sociales. Par ses *climats psychologiques* ou ses divers courants d'idées, par ses *traditions*, par *l'autorité* qui lui appartient, par le *besoin d'accord* qu'elle provoque, par son *incessant effort d'organisation*, et grâce à la *plasticité essentielle de l'esprit changeant* de l'homme, la société actionne notre pensée et détermine en chacun des croyances dont il n'est pas complètement responsable. C'est même à cet élément d'influence sociale que certaines doctrines sont redevables de leur stabilité relative. La croyance n'échappe donc pas aux lois du développement social ou du mécanisme historique. Ici et là, il y a de notre part action et réaction vis-à-vis de la société. Ainsi, dans la mode et la critique littéraire. Une puissante personnalité impressionne son temps, qui, à son tour, propage l'impulsion reçue. Bien rares sont les individualités assez fermées pour se dérober à l'action des ambiances sociales.

Finalement, le credo de la nouvelle philosophie pourra se formuler ainsi : « Je crois en l'humanité, en sa puissance propre d'organisation, en ce que cette puissance implique nécessairement et qui reçoit de cette exigence seule la preuve de sa légitimité (p. 222). »

II. — Telle est, en substance, l'œuvre de M. Bazaillas. Avouons d'abord qu'on s'arrache avec difficulté à l'éblouissement de ce style si imagé, si chatoyant, si plein de reflets et de couleur, au charme pénétrant de cette pensée si mobile, si insinuante, si nuancée, si habile à se mettre dans le jour qui la favorise. Il faut secouer le prestige pour se décider à formuler des réserves.

L'auteur a intitulé son livre : *Crise de la croyance ;* qu'est-ce à dire ? S'agit-il de croyance philosophique ou de croyance religieuse ? Elles n'ont ni même origine, ni même nature, ni même développement. On a négligé de nous avertir. La chose est pourtant d'importance, même pour le dessein de l'auteur. Ou je me trompe fort, ou bien des textes de Newman sont, de ce fait, tirés à contresens. L'illustre converti nous entretient de la foi religieuse, au lieu que M. Bazaillas semble toujours traiter de la croyance morale ou philosophique. Ce qui est vrai de l'une n'est pas nécessairement vrai de l'autre. Certain fidéisme, recevable en matière révélée, n'est plus de mise en philosophie naturelle.

Nous reprocherons encore à l'auteur un excès, ou même un brusque accès de sympathie pour des formes de pensée quelque peu exclusives les unes des autres. Cela confère parfois à son dire des apparences de contradiction. N'affirme-t-il pas tour à tour que la réalité est créatrice de croyance et que la croyance est tout entière commandée par les dispositions intérieures de chacun ? Et puisque nous touchons ce point, M. B... ne voit-il pas quelque danger à proclamer de la sorte que toute croyance est essentiellement en fonction de la personne ? N'y a-t-il pas à redouter que chacun se regarde comme la règle et le facteur souverain de la vérité ? Dès lors, plus de vérité objective ; un relativisme universel dont on ne sortirait plus, même pour atteindre les vérités d'ordre surnaturel. Il faudrait une sourdine à ces affirmations.

Enfin, nous goûtons fort les recommandations qui sont administrées touchant l'observation intérieure. Il est indispensable de mieux recueillir, étudier, analyser les phénomènes de la vie morale. On a trop l'air néanmoins de penser que la somme des intuitions psychologiques constituera la philosophie de l'avenir. La philosophie est une science et, comme telle, elle doit être basée sur des principes

généraux et faite avec des éléments qui outrepassent le phénomène.

Quelles sont les idées personnelles de l'auteur ? La réponse n'est pas facile. La phrase souple, ondoyante, aux vagues plis flottants et noyés de lumière indécise, sans contours nettement définis, est réfractaire au dessin bien arrêté du langage philosophique reçu. On hésite à se prononcer ; on tremble toujours d'attribuer à l'auteur des pensées qui ne seraient pas les siennes. Mais aussi pourquoi toute une école philosophique contemporaine paraît-elle s'appliquer à dire obscurément les choses les plus claires ? Il peut sembler vraiment que ce soit une gageure à qui sera plus impénétrable. Ce sont là procédés contre lesquels protestent toutes nos traditions de littérature et de philosophie.

Voici ce qui nous paraît être le sentiment de M. B...

La raison spéculative n'atteint pas le vrai, rien du moins ne saurait nous le garantir. M. B... professe un mépris souverain pour les formalités vides et les arguments sophistiques de la logique. *A priori*, la raison pratique et la croyance elle-même n'offrent guère plus de garanties et ne nous mettent pas davantage en communication avec la réalité objective.

Aussi faut-il commencer par douter. Peu à peu, cependant, la croyance, côtoyant en nous la réalité, aura des anticipations et des approximations qui rempliront le rôle de l'hypothèse dans les sciences physiques. Elles réussiront, et du coup elles passeront dans le domaine des vérités contrôlées. Alors, du moins, serons-nous en possession de la vérité objective, totale ou fragmentaire ? L'auteur semble éluder toute réponse directe, et reprend son hymne à la croyance jeune et charmante, réaliste et lyrique, envolée vers le ciel comme la corolle d'un lis, toute faite de blancheur épanouie et de rosée étincelante.

Il nous semble que la croyance est un acte de l'intelligence intuitive ou rationnelle, consciente de sa force ou ignorante de ses démarches, à l'état adulte ou embryonnaire. Lorsque, délibérément ou non, elle a ou croit avoir suffisamment exploré une vérité, elle nous incline à l'assentiment : nous croyons. Cette croyance vaut évidemment ce que valent nos motifs ou nos découvertes. Elle devient plus légitime, à mesure que nous serrons de plus près la vérité. Tant il y a que, loin d'être un processus parasitaire, la connaissance intellectuelle, vraie ou fausse, est le fond même, l'essence de la croyance. La croyance n'est valable et n'existe que par la raison ou l'entendement.

Nous admettons que parfois ses conclusions sont hâtives, que ses

motifs sont assez souvent de simples probabilités, ses vues enfantines. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est nécessairement vraie ou fausse, parce que nécessairement, si l'on garde à ce terme sa signification, c'est sous la formalité de la vérité qu'elle *aperçoit* ou qu'elle *sent* l'objet de son adhésion. M. B... répondra sans doute qu'il a voulu faire abstraction de la question de valeur et qu'il s'est proposé simplement, dans le désarroi actuel des consciences, d'offrir un refuge aux intelligences désemparées : il suffit de montrer la croyance fraîche, vivante, toute baignée de lumière et de parfums... Nous doutons que ces effusions lyriques soient de nature à ramener les incroyants. Pourquoi s'obstiner à la poursuite d'un lointain et fugitif mirage ? Si la croyance est exposée à n'étreindre que de vaines apparences, elle se dupe elle-même, elle n'est plus qu'un jeu de notre activité psychologique. On ne peut pas éluder la question de valeur.

V. BERNIES.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE CHEZ LES ANCIENS, par Charles HUIT, docteur ès lettres. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Paris, FONTEMOING, éditeur, 1901.

Ce compact grand in-8° fut d'abord un mémoire présenté en 1891 à l'Académie des Sciences morales et politiques qui avait mis au concours l'étude des opinions des hommes de l'antiquité sur la nature et tout ce qui la concerne. Le mémoire de M. Huit ayant été couronné par l'Académie, le savant auteur en a fait le thème du vaste ouvrage que, après huit ou neuf ans de travail, de nouvelles recherches, de mise à jour de diverses questions, il s'est décidé à publier.

I. — Le sujet comporte deux grandes divisions.

La première comprend l'étude de la part qu'a occupée la nature dans les conceptions religieuses de l'Orient, de la Grèce, de Rome et de l'antiquité chrétienne.

Cette part était minime dans la société hébraïque où la croyance monothéiste, c'est-à-dire à un Dieu unique, créateur et ordonnateur de tout ce qui existe, montrait la nature tout entière subordonnée aux lois auxquelles il l'avait soumise. Mais le petit peuple hébreux était une exception unique ; et encore on sait au prix de quels efforts, de quelles difficultés à surmonter, la pureté de cette croyance put être conservée chez lui.

Au contraire, parmi toutes les autres races primitives, les concepts religieux semblent tirés de la contemplation des phénomènes de la nature. L'idée de la Divinité était sans doute immanente dans leur esprit, mais fractionnée, disséminée à l'infini. Hors d'état de pénétrer au fond des choses, profondément impressionnés par les spectacles de la nature qui les pénétraient alternativement d'admiration ou de terreur, les hommes des premiers temps voyaient dans les mille phénomènes qui se manifestaient autour d'eux et dont ils subissaient l'action, les agissements d'autant de divinités spéciales dont ils se représentaient la forme conformément au génie particulier de chaque race.

Nombreuses, compliquées, fantastiques parfois dans les mythologies orientales, ces formes sont, chez les Grecs, réduites à la seule forme humaine conçue dans sa perfection idéale. Que ce soit dans la statuaire par le ciseau d'un Phidias ou d'un Praxitèle ; dans l'épopée, le drame ou la pastorale avec un Homère, un Sophocle ou un Théocrite, ou par la lyre d'un Pindare, c'est invariablement la forme humaine, la nature humaine qui se retrouve dans toutes les conceptions des théogonies, de l'art et de la poésie chez les Grecs.

Plus tard, beaucoup plus tard, Rome a suivi le sillon tracé par le génie hellénique. Ses poètes du dernier siècle de l'ère ancienne firent vibrer, chez ce peuple jusqu'alors exclusivement agriculteur et guerrier, le sentiment de la nature. Mais pas plus que le Grec, le Latin ne se laisse dominer par elle : il la chante, il la célèbre dans ses dieux et ses héros, mais comme se sentant au-dessus d'elle avec eux.

Puis, le christianisme intervenant et restituant à l'art et à la philosophie de la nature leur véritable et suprême point de vue, les Pères de l'Église célébrent, avec les accents de la plus pure poésie, ses œuvres qui ne sont autres que les œuvres du Dieu unique, créateur et infiniment puissant.

II. — Les Anciens ne se bornèrent pas à admirer le tableau de la création et à réaliser, en divinités et personnages mythologiques, les abstractions que faisaient naître dans leur esprit la vue et le sentiment des phénomènes naturels. Ils éprouvèrent, comme nous l'éprouvons nous-mêmes, le besoin de remonter des effets aux causes et de rechercher le pourquoi des faits constatés.

Mais mal préparés à cette œuvre, étrangers à l'observation expérimentale, ne discernant pas suffisamment encore les diverses provinces du royaume des sciences, ne pouvant soupçonner par suite qu'une

synthèse ne peut être vraie et féconde que longuement préparée par une patiente et minutieuse analyse, ils s'efforcèrent de puiser dans les principes métaphysiques l'explication des faits variables et contingents du monde de la nature.

C'est ainsi qu'à l'origine toute science relevait de la philosophie qui se trouva être, notamment chez les Grecs, la base et le point de départ de toutes les sciences. Celles-ci, du fait même du procédé déductif qui leur était appliqué souvent à tort, furent parfois fausses et toujours incomplètes.

Cette marche de l'esprit humain est particulièrement intéressante chez les philosophes antésocratiques, Thalès de Milet, Pythagore, Anaxagore, Empédocle entre autres. Puis apparut Socrate qui, reportant le regard investigateur de l'esprit humain sur lui-même et non plus seulement sur le monde extérieur, fonda la science philosophique par excellence, la science de l'âme. Après lui, Platon et Aristote étendirent le champ philosophique à la morale, à la politique, aux sciences naturelles proprement dites. Puis ces dernières commencèrent peu à peu à se spécialiser avec des génies comme Hippocrate, Aristarque de Samos, Archimède, Euclide, Hipparque, Ptolémée chez les Grecs; et, chez les Romains, Sénèque qui ne séparait pas la morale de la physique, Pline l'Ancien, Galien, le médecin de l'empereur Marc-Aurèle.

On le voit, pour les sciences comme pour l'art et la poésie, ce n'est que longtemps après les Grecs que les Romains, étendant le champ de l'étude au-delà des préoccupations de l'utilité pratique et de la guerre, ont abordé la recherche du vrai avec celle du beau et de l'idéal.

III. — Mais le domaine de la nature ne comprend pas seulement les phénomènes extérieurs qui tombent sous nos sens. Dès là que Socrate appelait l'attention des hommes sur la connaissance d'eux-mêmes, ils étaient amenés à reconnaître la nécessité de règles de conduite à observer, de lois pour déterminer leurs rapports entre eux ; d'où découlaient la morale et le droit. Nous ne pouvons retracer ici les conflits entre les écoles socratique et sophistique, épicurienne et stoïcienne, offrant chacune une part de vérité que dénaturait souvent soit leur exagération, soit leur exclusivisme.

Il faut suivre, dans le monumental écrit de M. Ch. Huit, ses luttes ardentes sur l'interprétation de la nature en ces différents ordres d'idées; elles ne sauraient trouver place dans un rapide compte rendu. Mais une observation se présente ici d'elle-même à l'esprit.

Nos modernes rationalistes, positivistes ou idéalistes, ne rappellent-ils pas les Sophistes contre lesquels Socrate s'élevait si fort ? Et nos matérialistes du dernier siècle n'offrent-ils pas des liens de parenté assez étroite avec les disciples d'Épicure? En quoi d'ailleurs ils ne sauraient invoquer l'excuse dont pouvaient arguer les Anciens, qui, eux, n'ayant sur la divinité que des notions incomplètes, obscures, souvent contradictoires, ne pouvaient trouver nulle part une base assurée pour y asseoir le fondement de la morale et du droit.

IV. — Si, faisant la part des difficultés avec lesquelles les hommes primitifs étaient aux prises, de la privation absolue où ils étaient des innombrables moyens d'investigation que nous possédons, on jette un regard d'ensemble sur leur œuvre intellectuelle, on ne peut se défendre d'un sentiment d'admiration. On ne peut pas n'être point frappé de la part relativement considérable de vérités qu'ils ont acquise, étant dépourvus de tous instruments de recherche. En réalité, ils ont été nos précurseurs en une foule de points ; et, tout en marchant d'un pas plus assuré et plus rapide, c'est le plus souvent en suivant les sillons par eux ouverts que nous avançons. Les atomes de la chimie moderne diffèrent-ils beaucoup de ceux de Démocrite et de Leucippe ? Et le *Chaos* de toutes les vieilles cosmogonies ne ressemble-t-il pas singulièrement à la nébuleuse primordiale de l'astronomie et de la géogénie de nos jours ? Que de rapprochements ne pourrait-on établir encore entre nos plus probantes théories scientifiques et les idées en quelque sorte intuitives des Anciens sur les mêmes sujets ?

V. — Nous ne terminerons pas ce trop sommaire compte rendu sans appeler l'attention sur la conclusion, à nos yeux particulièrement remarquable, de l'auteur.

Il y montre l'esprit de synthèse qui a toujours guidé les recherches des Anciens, l'union parfaite qu'ils ont toujours maintenue, sous l'égide de la philosophie, entre les différentes provinces de la connaissance. Sans doute, leur synthèse manquait de base analytique, comme on l'a dit plus haut ; sans doute, les faits et les lois contingentes de la nature se prêtent mal à des déterminations *a priori*, les seules pourtant qui fussent à leur disposition. Mais si des erreurs de détail devaient en résulter, si plus souvent encore d'importantes lacunes s'ensuivaient dans leurs connaissances; d'autre part, l'alliance étroite, chez eux, de toutes les sciences au sein de la philosophie partait d'un concept aussi vrai que fécond.

De nos jours, la scission de la philosophie avec les sciences proprement dites a été une faute et un malheur pour celles-ci comme pour celle-là. Le tort doit en être partagé entre les philosophes et les savants : les premiers, en dédaignant les sciences de la nature comme étant au-dessous de la leur, science de l'esprit et des causes supérieures ; les seconds, en affectant d'ignorer celle-ci et en méconnaissant tout moyen d'arriver à la vérité autre que l'observation des faits matériels.

Quand disparaîtra cette rivalité funeste et sans raison d'être ; quand les savants consentiront à reconnaître le rôle de la philosophie, et les philosophes à s'enquérir des données requises de la science, un grand progrès sera accompli, un grand pas fait vers la conquête de la vérité.

C. DE KIRWAN.

INTRODUCTION A LA PSYCHOLOGIE DES MYSTIQUES, in-12, 133 pages. Paris, OUDIN, 1901.

M. Pacheu expliquait ici même tout dernièrement comment les études de mystique se rattachent à la philosophie. Je puis donc, sans autre préambule, je ne dis pas *annoncer* — car il est probable qu'on la connaît déjà — mais présenter au lecteur l'*Introduction à la psychologie des mystiques*, et dire en quelques mots le mouvement d'études auquel elle se rattache.

En août 1900, l'auteur faisait au 4e Congrès de psychologie une communication dont M. Pierre Janet a loué la largeur d'esprit et le talent. Il signalait l'intérêt scientifique de ces études, et ne demandait aux savants que d'examiner les faits mystiques avec la même méthode, la même rigueur, la même impartialité, qu'ils mettent dans l'observation des autres phénomènes psychologiques. Cette intervention du prêtre et du théologien catholique a été bien reçue, et après M. Ribot, qui déclare en apprendre plus sur l'extase dans une page des mystiques que dans tous les rapports médicaux, M. Godfernaux, parlant, dans la *Revue philosophique*, du livre même qui nous occupe, reconnaissait que le prêtre catholique, théologien et en contact continuel avec les âmes, pouvait beaucoup pour éclairer ces questions délicates.

M. Pacheu aura eu sa belle part dans cette orientation des esprits vers l'étude des faits mystiques, dont lui-même parlait naguère aux lecteurs de la *Revue*. Par une initiative hardie, il a inauguré, dans

une des salles de l'Institut catholique, des leçons sur la psychologie des mystiques, et il a su y intéresser un public nombreux et choisi. D'autre part, il a pris la direction d'une collection intitulée les *Maîtres de la vie intérieure*, qui nous donnera, avec des études compétentes sur les grands mystiques, de larges extraits de leurs œuvres.

La présente brochure n'est qu'une introduction, une préface, un programme d'études. Elle comprend deux leçons données à l'Institut catholique les 7 et 14 février 1901. La première s'occupe surtout du mot et de la notion précise de mystique et de mysticisme. Après un coup d'œil pénétrant sur le courant mystique contemporain, l'auteur essaye de préciser le sens de ce mot vague et fuyant, pour dégager ce qu'il y aurait de commun au fond des acceptions multiples où il se trouve employé. Il montre très bien comment, traitant la question en psychologue qui étudie des tendances et des états d'âme, il convient qu'il l'entende en un sens plus large qu'on ne ferait dans un traité de théologie mystique. De même qu'il y a, en dehors et à côté de la *religion*, le sentiment religieux et des éléments de religion, de même y a-t-il, à côté de la *mystique*, des tendances mystiques et des éléments de mysticité. Et déjà cette première leçon nous fait entrevoir la grande part du sens mystique dans bien des états d'âmes contemporains, et avec quelle pénétration le P. Pacheu saura le démêler.

La seconde leçon s'occupe de la chose. C'est ici un vaste programme d'études qui nous est tracé. L'auteur, en particulier, nous explique très bien comment, pour étudier ces faits avec compétence, il faut tenir compte à la fois des données théologiques, psychologiques, médicales; comment leur expression, chez les mystiques, ne relève pas seulement de la science, mais aussi de l'art, et comment le grand poème du moyen âge, la *Divine Comédie*, est aussi, et est peut-être avant tout, un poème mystique. A ce compte, il est peu d'hommes mieux préparés à ces études que l'auteur de ces leçons; et, pour ne rien dire de sa compétence en théologie et en psychologie expérimentale, on voit dans chacune de ces pages le littérateur, on devinerait l'artiste à la seule forme extérieure du volume, si élégant dans sa simplicité.

Pages très suggestives, en somme, et surtout très riches de promesses (1). Elles éveillent l'appétit.

J.-V. BAINVEL.

(1) Aux deux leçons qui remplissent ce petit volume est joint le résumé des sept premières conférences de la première série données en mai-juin 1901. Les titres seuls en montrent l'intérêt. Titre général : *L'Inquiétude religieuse. Critique*

SAINTE THÉRÈSE, par Henri JOLY, 1 vol. in-12, VIII-243 pages. Paris, V. LECOFFRE, deuxième édition, 1902.

Est-ce véritablement la vie de sainte Thérèse que cette courte brochure de M. Joly? N'y a-t-il pas hardiesse de sa part à prétendre concentrer ainsi en quelques pages le récit d'une existence aussi prodigieuse que féconde, le tableau d'*une vie*, au sens le plus large et le plus approfondi du mot? Certes, l'essai est téméraire, si l'on songe aux travaux nombreux et suivis sur le Carmel et sa fondatrice, à l'œuvre très complète des Bollandistes ou aux écrits de la sainte elle-même, et il était impossible à M. Joly de créer, pour le lecteur instruit déjà, un intérêt plus vif, encore moins de rendre en traits nouveaux le portrait, tracé avant lui de main de maître, de sainte Thérèse. Il ne paraît pas, d'ailleurs, que l'auteur ait eu semblable prétention. La majeure partie de son livre est le récit de faits précis qui ont conduit Thérèse d'Avila de la famille et du monde au cloître de l'Incarnation, puis au Carmel qu'elle réforma, dont elle fonda d'autres saintes retraites, au prix d'efforts, de luttes, de contradictions, d'épreuves de toutes sortes, jusqu'au jour où ses « filles » ayant reçu d'elle tout ce qu'elle pouvait donner d'ardeur, de dévouement et d'héroïsme, son corps étant épuisé par une souffrance prolongée, elle vit la fin de son exil, et mourut en laissant le plus riche héritage d'exemples et de mérites que femme ait pu jamais laisser. « Seigneur, n'est-il pas enfin temps de nous voir? » dit, à l'heure dernière, Thérèse, dans tout l'élan de son âme vers Dieu. Ce cri est l'expression du martyre d'amour que fut la vie entière de la sainte; martyre dont M. Joly a pris mission, avec succès, de nous dépeindre l'intensité et qu'il parvient à rendre compréhensible dans son chapitre des « dons surnaturels ». Là apparaît clairement que sainte Thérèse ne fut nullement la névrosée ou la possédée du démon que

de la mysticité contemporaine. 1re et 2e leçon : L'état d'âme positiviste; 3e et 4e leçon : L'état d'âme pessimiste; 5e et 6e leçon : Réaction contre le pessimisme. Le culte du moi : dilettantisme et religion de Nietzsche; 7e leçon : Évangélisme sentimental de Tolstoï. Les trois dernières leçons de la série ont été faites à la fin de 1901, elles ont pour titres : la 8e et la 9e : Ésotérisme ; la 10e : Le christianisme : fantômes et réalités.

La seconde série annoncée, dans la brochure, sous le titre un peu mystérieux : *Alighieri et Loyola*, comprend sept conférences. C'est une étude du christianisme intérieur, et spécialement de la première phase ou conversion; l'étude est faite surtout d'après l'expression qu'ont donnée aux sentiments divers de l'âme qui revient à Dieu les grands maîtres spirituels et les écrivains qui comptent, depuis santie Thérèse jusqu'à Huysmans, depuis Dante jusqu'à Verlaine.

voient en elle certains esprits, mais bien l'élue du Christ dès cette vie, la grande privilégiée de Dieu par des faveurs insignes auxquelles elle correspondait par un amour sans réserve.

Sainte Thérèse établit elle-même dans sa vie une distinction très nette entre les dons qui lui furent octroyés : « Recevoir de Dieu « quelques faveurs, dit-elle, est une première grâce; connaître la « nature du don reçu en est une seconde; c'en est une troisième enfin « de pouvoir l'expliquer et en donner l'intelligence. » Après l'avoir suivie, avec un intérêt réel, dans l'essor que prennent en elle ces trois dons qu'elle eut avec surabondance, nous voyons à quel point elle dépasse la plupart des autres mystiques, et elle nous apparaît au milieu d'eux avec une physionomie tout originale. Loin d'avoir l'incohérence des hallucinations provenant d'un désordre nerveux, les visions de sainte Thérèse, dit M. Joly, « ont un sens, un but, et celle qui les reçoit s'introduit elle-même dans le drame qui s'y joue et y a son rôle ». Elle discute avec Celui qui lui apparaît, elle jouit de son bonheur avec ivresse et se pénètre si intimement de la présence de son Dieu qu'elle défaille d'un pareil honneur et le reproche amoureusement au Donateur : « Seigneur, ou transformez ma bassesse ou ne m'accordez pas une telle faveur. »

Nous comprenons alors l'attrait puissant de sainte Thérèse pour l'oraison; les merveilles qu'elle opère à la suite de ces colloques divins ne sont plus surprenantes. Gagnés à notre tour par les ravissements et les transports de ses extases, nous ne sommes plus scandalisés d'aucun prodige : vœu héroïque de perfection, zèle, abnégation, poursuite infatigable de la vertu et de la souffrance, énergies surhumaines au service de Dieu et des âmes; chef-d'œuvre enfin de perfection qu'un pieux religieux, contemporain de sainte Thérèse, résumait en cette expressive louange : « Elle fut grande de la tête aux pieds, mais de la tête au delà incomparablement plus grande encore! »

MAGDELAINE DE SAINT-JEAN.

MANUALE PHILOSOPHIÆ SCOLASTICAÆ. Auctore Elia BLANC, 2 vol.. Lyon, Emmanuel VITTE, 1901.

M. Élie Blanc vient de doter l'enseignement de la philosophie scolastique d'un nouveau manuel. En voici le sommaire : *Lexique des termes scolastiques, Logique, Ontologie, Cosmologie, Psychologie, Théologie naturelle, Éthique, Droit naturel.* A cette exposition dogma-

tique de la philosophie de saint Thomas s'ajoute en quelques pages trop courtes un précis de l'Histoire de la Philosophie.

Les qualités qui ont fait apprécier le *Traité de philosophie scolastique,* du même auteur, se retrouvent dans le *Manuale.*

Chaque question importante est d'abord énoncée sous forme de thèse. Le développement en est méthodique et d'une belle limpidité de pensée et de style.

Des extraits de saint Thomas donnent à l'exposition des questions plus d'ampleur, et l'énoncé des divers systèmes de philosophie, surtout en psychologie, ajoute à l'intérêt de ce manuel. Cependant cet énoncé est parfois trop succinct. La clarté y perd un peu.

Ce livre est d'une très grande utilité pour ceux qui désirent connaître la philosophie scolastique dans ses principes essentiels, d'autant plus que l'auteur n'a pas embarrassé l'exposition de la doctrine de saint Thomas de l'appareil syllogistique. Or, on sait combien le syllogisme si usité dans certains manuels rebute les meilleures volontés.

D'autre part, ce manuel peut être considéré comme une base sérieuse à l'enseignement de la philosophie. Il aide le professeur, mais ne le supplée pas. N'est-ce pas là une solution efficace de la question : « Faut-il un cours ? Faut-il un manuel ? »

L. FESSLER.

LE MOUVEMENT THÉOLOGIQUE EN FRANCE DEPUIS NOS ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS (IXe-XXe siècle), par l'abbé TORREILLES, 1 vol. in-8°, 208 pages, LETOUZEY, Paris.

Dans un style clair et didactique, M. l'abbé Torreilles, professeur au Grand Séminaire de Perpignan, nous expose, sinon l'histoire, du moins le mouvement de la théologie en France jusqu'à nos jours.

La théologie est une science positive, lorsqu'elle se contente de puiser aux sources de la révélation : l'Écriture et les Pères. Le jour où elle fait appel au raisonnement pour défendre le dogme, pour en montrer les harmonies avec les diverses facultés de l'âme, pour en déduire des conséquences spéculatives ou morales, elle devient une science rationnelle. En un sens, la théologie positive et la théologie rationnelle sont des sciences contemporaines. La théologie scolastique est une théologie rationnelle qui s'est incorporé un système philosophique où l'on retrouve sans doute des éléments platoniciens, stoïciens, mais dont la trame est faite de péripatétisme. Elle

est venue après la théologie positive et elle représente, à cause de son importance, la théologie rationnelle elle-même.

M. l'abbé Torreilles, qui se propose de raconter surtout le mouvement théologique national, est remonté cependant jusqu'au moyen âge, soit parce que la scolastique a un caractère international, soit parce qu'elle est née chez nous.

Roscelin, lors de la fameuse querelle des *universaux*, revendique, au nom de la raison, le droit d'entrée de la dialectique dans la théologie. Lanfranc admet que la philosophie ne bat pas en brèche les mystères de Dieu, pourvu qu'elle soit au service d'un esprit éclairé. Saint Anselme proclame nettement la supériorité de la foi sur la raison et indique une méthode pour faire de la scolastique une science dont Pierre Lombard sera le créateur. *Abœilard*, dans son *Introduction à la Théologie*, a donné un essai de synthèse théologique. C'est ainsi qu'en France, de bonne heure, la théologie fut au sommet du savoir humain.

L'Université de Paris va recevoir la scolastique en reine : c'est son apogée. Citons les grands maîtres : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas dont le génie sut éviter les écueils de l'Averroïsme, de l'Illuminisme et de l'Expérimentalisme. La scolastique triomphait, on bataillait ferme sur les hautes questions métaphysiques, avec ce formalisme que Stuart Mill a si fortement attaqué.

Soudain le grand schisme d'Occident éclate : on se défie du Pape, à cause de sa bienveillance envers les Ordres religieux ; on fait appel au concile général pour terminer ce conflit. Or, à l'Université de Paris, se trouvait, en ce temps-là, deux jeunes théologiens, Gerson et d'Ailly, gagnés aux doctrines nominalistes. Tous deux se jettent dans les pires écarts doctrinaux, rabaissant le Pape pour exalter les évêques, jetant, en un mot, les bases du Gallicanisme. La théologie commence à se trouver dans un désarroi qui va croissant avec la révolte de Luther et l'erreur de l'humanisme. Cette singulière erreur, dont Érasme fut le porte-étendard, consiste à soutenir que l'étude de lettres antiques rend l'humanité plus civilisée. L'Université de Paris condamna le luthérianisme et l'humanisme. Noël Béda mit toutes son âme à poursuivre l'émancipation de la pensée à l'égard du dogme.

Mais bientôt apparaît l'erreur protestante, marquée de l'esprit français : le calvinisme. C'en était fait de la Tradition. Les catholiques, pour la défendre, se tournent vers les études historiques. Petau, dans son *De theologicis dogmatibus*, étaye l'antiquité et l'immutabilité des dogmes catholiques.

Après le Concile de Trente, nous voyons d'abord un revirement des esprits vers l'ultramontanisme, et puis, au XVIIe siècle, c'est le gallicanisme modéré qui triomphe. Notons de fameuses querelles où prirent part les Jésuites, Jurieu, Claude, Nicole et Port-Royal, Bossuet et Fénelon. Après Bossuet, la controverse se meurt. La théologie, qui prenait uniquement ses arguments dans l'Écriture et les Pères, n'avait pas, pour confondre l'hérésie, une méthode assez appropriée aux temps et aux personnes. Billuart a beau faire appel à l'Écriture, à la Tradition, à l'histoire ecclésiastique, à l'érudition, ce n'est pas suffisant. Comment répondre aux sciences physiques et naturelles dont la culture commence à se développer prodigieusement ?

Parmi les incrédules du XVIIIe siècle, nous voyons, d'un côté, Voltaire et ses satellites, qui nient la révélation, mais respectent la religion naturelle ; de l'autre, Diderot, Helvétius, Condorcet, Rousseau, tous sceptiques et sapant tout dogme et toute morale. Pendant que triomphent les ennemis de la théologie, celle-ci se meurt d'anémie.

Nous voici au XIXe siècle, au milieu des ruines causées par les encyclopédistes et par la Révolution. Les sciences ont progressé. Jouffroy croit pouvoir écrire : *Comment finissent les Dogmes*. Le criticisme, le positivisme, inaugurant l'âge scientifique, espèrent voir la fin de la religion. La science est une puissance, nul ne le conteste. Quelle attitude faut-il garder envers celle-ci ?

En ce moment, on peut constater contre la science une double apologétique, l'une basée sur la Tradition. On sait que Léon XIII a remis en honneur le texte et l'esprit de saint Thomas. La seconde apologétique, représentée par Ollé-Laprune, Blondel, Fonsegrive, Frémond, l'abbé de Broglie, Brunetière, n'est qu'une sorte de pédagogie religieuse. C'est l'apologétique de l'immanence, qui fait croire à une harmonie étroite entre l'âme et le christianisme. Elle n'a pas rallié tous les suffrages. Les grands critères de la religion sont toujours les miracles et les prophéties.

Là s'arrête le travail de l'abbé Torreilles. Nous aurions désiré quelques développements plus considérables sur le XIXe siècle. Comme il s'adresse aux séminaristes, il aurait pu esquisser une méthode théologique. Tel qu'il est, ce livre rendra service à ceux qui désirent avoir une vue d'ensemble sur le mouvement théologique en France. Ce n'est pas un travail de première main, fait sur les sources. C'est quand même un bon travail.

MARTZ.

PÉRIODIQUES FRANÇAIS

La philosophie de l'action arrivera-t-elle à remplacer l'idéalisme critique? Elle y fait en tous cas les plus grands efforts. Ses vaillants champions, MM. Leroy et Wilbois, avec des nuances un peu différentes, continuent leurs expositions dans des articles intéressants dont l'ensemble forme de véritables volumes.

Où est la vérité? M. Leroy nous avait dit précédemment que le sens commun ne fait que tailler des morceaux selon ses besoins dans la masse indistincte du réel; la science de son côté ne donne que des schèmes et des formules arbitraires. Il nous dit aujourd'hui (*Revue de Métaphysique*, juillet 1901) que la vérité se trouve seulement dans ce qui est vécu. La philosophie nouvelle donnera le réel parce qu'elle s'adresse à la volonté et à l'action et non seulement à l'intelligence.

Quels sont donc les enseignements de cette nouvelle philosophie? Pour nous en donner un avant-goût, l'auteur esquisse une théorie de la matière.

La matière ne peut être exprimée qu'en fonction de la conscience; elle a toutefois une certaine indépendance. Pour expliquer ces assertions qui semblent antinomiques, M. Leroy distingue la matière pure et la matière actuelle. La matière actuelle, c'est un complexe d'images, de souvenirs, d'idées associées; la matière pure, c'est la virtualité de l'ordre qui sera commun à tous les esprits. Cette virtualité ne se laisse pas manier à volonté : premièrement, parce que certaines activités que nous attribuons à la matière sont des lois de l'esprit; secondement, parce que les premières actualisations de la matière, œuvres de l'esprit, passent dans le domaine de l'inconscient et de l'automatisme d'où elles s'imposent à l'esprit.

La matière et l'esprit sont les deux termes d'un processus, où il n'y a de réel que le passage de l'un à l'autre.

La matière, œuvre de l'esprit, est d'abord une œuvre de liberté, qui amène ensuite le déterminisme.

M. Leroy se lance donc dans la haute métaphysique, M. Wilbois s'occupe plutôt des sciences (Septembre 1901, janvier 1902). Il qualifie sa philosophie d'esprit positif. Au fond, sa manière de voir se rapproche beaucoup de celle de M. Leroy. La matière pour lui n'est qu'un devenir indéterminé; c'est l'esprit qui lui donne sa détermination. L'ordre physique ne s'explique que par l'ordre moral comme par sa cause finale.

M. Wilbois expose d'une manière fort intéressante la marche du savant en quête de découvertes. Deux tendances le dirigent, le sens esthétique et le sens du progrès; il cherche toujours plus de précision et plus de simplicité.

Un fait scientifique n'est pas, comme le vulgaire semble le croire, une donnée immuable; il est l'œuvre de la liberté. Il est l'application d'un principe et les principes vont toujours se développant. Le fait est un moment de l'évolution scientifique. La science ne consiste pas à poser des données définitivement acquises, mais à vivre la vérité.

La science est donc très différente du sens commun. M. Wilbois fait un tableau de l'opposition de ces deux choses. Il nous paraît toutefois que par sens commun il entend les conclusions de la science d'hier, et par science il entend la science d'après la conception nouvelle qu'il s'en fait.

Cette conception trouve un appui très chaleureux de la part de M. Milhaud (*Revue philosophique*, janvier 1902). On ne saurait se dissimuler l'importance de ce concours. Les talents de M. Milhaud et son érudition scientifique sont bien connus. D'après ce penseur si distingué, la nouvelle manière de concevoir la science est la suite très naturelle de la loi des trois états formulée par le fondateur du positivisme. L'homme a commencé en expliquant tout par des interventions divines, c'était la période théologique. Dans la période métaphysique, il s'est affranchi de toutes ces divinités factices et leur a substitué des entités. Est venu ensuite l'état positif où il s'est débarrassé des entités pour ne s'attacher qu'aux faits. Mais c'est encore un assujettissement d'être astreint à se guider sur les faits. L'esprit humain en est arrivé à vouloir s'émanciper même des faits. Il tend à ne devoir rien qu'à lui-même et à son activité propre; c'est le quatrième état. Nous dépassons l'expérience et la logique, moins par soumission à une réalité qui s'imposerait que par des décisions raisonnables. Est vraie la science qui a ses raisons dans la réalité des idées et des sentiments qui forment le fond commun de toute âme humaine.

Ces théories, qui eussent fort étonné il y a un siècle, ne se produisent pas cependant sans protestation. M. Brunschvig et M. Landormy les repoussent au nom de l'idéalisme critique (*Revue de Métaphysique*, juillet 1901).

M. Brunschvig admet le fond des idées exposées par M. Leroy ; ces idées sont en effet empruntées à l'idéalisme. Mais il blâme vivement M. Leroy de ses attaques contre l'intellectualisme. M. Leroy rompt l'unité de la pensée en ayant recours à la transcendance de l'action. Il met ce qui est obscur au-dessus de ce qui est clair. Il observe la science du dehors ; l'intellectualiste, au contraire, l'observe du dedans ; il juge que son œuvre est de relier les points discontinus qui sont saisis comme faits en les comprenant dans un réseau continu de lois. La science part du discontinu pour arriver à une unité absolue de la nature.

Autre reproche qui paraît grave à M. Brunschvig, la philosophie de M. Leroy consacre l'entrée de l'esprit chrétien dans la science. Elle invoque en effet le miracle, tout en niant ses conditions. Elle remonte à une volonté transcendante et arbitraire.

M. Landormy défend également l'intellectualisme. L'intellectualiste, d'après lui, ne nie pas l'obscur ; il cherche comment le clair sort de l'obscur ; il veut comprendre ce que les autres sentent. Pour les nouveaux philosophes, l'esprit se définit comme il veut ; il définit également la matière comme il veut. L'action, telle qu'ils la conçoivent, signifie à la fois l'esprit et la matière ; elle offre un mystère impénétrable.

M. Fouillée n'est pas non plus très partisan de la philosophie de l'action (*Revue de Métaphysique*, novembre 1901). Il pense que le primat de l'activité est chose assez vague, et que si la science est fonction de l'homme et de ses attitudes, ces attitudes sont à leur tour fonction des choses. Comment pourrait-on prétendre vivre la réalité absolue ? La vie est toute dans des relations. En général, la philosophie de la contingence ne dit rien de bon à l'auteur. Il préfère le monisme déterministe qui cherche l'universelle rationalité. Il ne faut sacrifier ni le principe de contradiction, ni celui d'intelligibilité. Sans doute il faut dépasser le kantisme, mais en admettant qu'il y a en nous un être pris sur le fait et en substituant à l'impératif catégorique une morale fondée sur des bases biologiques, psychologiques et sociologiques.

M. Fouillée tient beaucoup à ce qu'on ne subordonne point la philosophie à une croyance particulière quelconque. L'idéal doit être fondé sur une réalité qui le rende possible. Pour les uns, ce sera

l'aspiration immanente du monde vers le mieux ; pour les autres, ce sera une pensée suprême. Les deux tendances peuvent d'ailleurs se concilier. Finalement M. Fouillée propose pour accorder le réel et l'idéal sa théorie bien connue des idées-forces.

Quant à nous, nous ne pouvons nous défendre d'une certaine sympathie pour les philosophes de l'action. Leur intention est bonne ; au milieu des ruines accumulées par l'idéalisme critique, ils cherchent un point résistant. Leur malheur est de conserver la critique à peu près entière et de vouloir y rattacher l'action qui est une donnée hétérogène.

L'action ne nous sort de nous-mêmes que si l'intelligence lui pose un but hors de nous-mêmes. Vivre la vérité est une belle expression cachant une notion très vague. Il est vrai que la vie de l'intelligence consiste à rechercher et à contempler la vérité ; mais qu'est-ce que cette vérité qu'elle recherche ? Les nouveaux philosophes ne nous en donnent qu'une définition obscure et très éloignée du sens que le genre humain a toujours attaché à ce terme.

Et que dire de cette évolution qu'ils veulent provoquer dans la science ? Depuis un siècle on ne cesse de nous répéter que les philosophes se sont trop isolés de la science, qu'ils doivent la connaître et en tenir compte. M. Wilbois a tout un programme d'études philosophico-scientifiques. Quelle utilité peut-il y trouver ?

Si la vérité est la connaissance de ce qui est, nous comprenons très bien qu'il importe aux philosophes d'être au courant des découvertes scientifiques. La réalité ne peut exister à la fois de deux manières différentes. En méconnaissant les constatations de la science, le philosophe s'expose à méconnaître un côté du réel. Mais si la vérité n'est que cet ensemble d'idées et de sentiments communs à toutes les âmes, nous ne voyons pas pourquoi savants et philosophes n'exploiteraient pas chacun une portion différente de ce fond commun. Celui-ci préfère les méthodes logiques ; l'autre, les méthodes mathématiques. Il y a, de l'aveu même des nouveaux philosophes, un nombre infini de manières de développer le savoir parallèlement à cette réalité qu'aucun de nous ne connaît directement. Chacun choisira sa manière ; chacun chantera son air de son côté. Point n'est nécessaire que ces airs soient tous dans le même ton.

M. Milhaud nous paraît avoir bien indiqué le but final de toutes les évolutions de la philosophie contemporaine : l'esprit ne veut rien devoir qu'à lui-même. Il veut faire lui-même sa vérité. Ambition décevante de la part d'un être qui ne peut vivre un instant sans les secours du dehors ! Celui-là seul peut faire la vérité qui peut faire la réalité.

Cependant c'est cette science qui aspire à remplacer non seulement la vieille métaphysique, mais encore la religion et la morale. M. Bouglé se demande de quel droit et comment on pourrait y trouver un fondement à l'idée du devoir (*Revue de Métaphysique*, septembre 1901). Il remarque que la science moderne tend à exclure l'idée d'une nature agissant en vue d'une fin. Toutes les théories récemment imaginées, même en ce qui concerne la matière vivante, s'inspirent de raisons purement mécaniques. Quelle autorité morale peut avoir une nature conçue comme un vaste engrenage? Faut-il répondre que l'explication mécanique n'est pas complète et n'explique pas tous les faits, ou bien faut-il refuser à la science de la nature toute valeur dans l'ordre moral? M. Bouglé pose cette alternative, mais il n'ose pas décider.

Cependant l'idée du devoir ne paraît point à M. Brochard une idée primitive. Avec l'érudition profonde et le style limpide et tout français qui caractérise les écrits de l'éminent académicien, il fait une critique approfondie de la morale de l'école éclectique (*Revue philosophique*, février 1902). Il ne blâme pas le contenu de cette morale qui est, au fond, la morale de tout honnête homme, mais il blâme la manière dont elle est établie. L'école éclectique s'inspirant de Kant prenait pour base l'idée du devoir; le bien était défini par elle ce que commande le devoir; un acte qui n'aurait point pour motif le devoir ne serait pas un acte moral.

M. Brochard fait remarquer ce qu'il y a d'exagéré dans ce système de morale qui exige un désintéressement impossible. Les anciens, eux, ne connaissaient pas l'idée du devoir. Ils n'avaient en vue dans la morale que le bonheur. Le bonheur n'a pas besoin de loi; on n'impose pas aux gens de chercher à être heureux. Les idées de devoir et de sanction, telles que nous les comprenons aujourd'hui, sont d'origine chrétienne et n'ont apparu dans la philosophie que depuis la prédication du christianisme. M. Brochard n'entend nullement contester la haute valeur de ces idées, mais il voudrait que l'on s'abstînt d'en faire usage dans une morale purement scientifique.

Nous avons vu précédemment le R. P. Sertillanges contester la thèse de M. Brochard au point de vue historique. M. Cantecor la conteste au point de vue transcendant au nom du kantisme (*Revue de Métaphysique*, septembre 1902). Il soutient que Kant n'a pas établi la loi absolue du devoir par un reste de préjugé religieux, que cette loi n'est pas autre chose que l'idéal de l'ordre universel imposé à la raison.

Nous inclinerions plutôt dans le sens indiqué par M. Brochard.

Nous croyons bien que les anciens ne connaissaient la loi du devoir que d'une manière assez vague, parce qu'ils n'avaient qu'une idée très incomplète d'un Dieu personnel et providence. C'est bien le christianisme qui a mis cette idée en pleine lumière. Mais il n'en résulte pas, suivant nous, qu'elle doive être exclue de la morale purement scientifique. Cette idée et celle de l'existence d'un Dieu personnel, dont elle dépend, peuvent être établies par des considérations purement rationnelles. Si les anciens n'ont pas dégagé ces vérités d'une manière explicite, c'est que la raison ne peut sans secours aller jusqu'au bout d'elle-même.

Nous croyons donc à une morale purement rationnelle, indépendante par conséquent dans ses principes et ses déductions, non de ce qu'on a appelé la religion naturelle, mais de la religion positive et révélée, bien que celle-ci ait aidé à la mieux comprendre. Toutefois il est une idée qui reste vague en dehors de toute religion positive, c'est l'idée de sanction, et sans la sanction la morale perd beaucoup de son efficacité pratique. Rares sont les natures privilégiées qui s'attachent au bien pour l'amour du bien et par respect d'elles-mêmes. Tout le monde ne naît pas philosophe. Nous tenons donc que sans religion l'éducation de la jeunesse est à peu près impossible. C'est la grande raison pour laquelle il n'y a pas d'éducation à proprement parler dans l'Université.

M. Lapie reconnaît la lacune (*Revue de Métaphysique*, septembre et novembre 1901), mais il se flatte d'y remédier par des modifications dans l'organisation des lycées. M. Lapie croit que l'Université possède autant de ressources pour l'éducation que les congrégations. Quelques détails peu heureux, cités imprudemment dans l'enquête, le portent même à croire que l'éducation congréganiste emploie des procédés peu raisonnables. Tel maître, même religieux, peut se laisser aller parfois à une démarche peu avouable. Mais il ne faudrait jamais raconter ses faiblesses devant l'ennemi.

Les réformes proposées par M. Lapie comportent de très grands changements : amélioration du sort des répétiteurs, habitation des professeurs dans le collège avec leurs familles, création d'une bibliothèque où maîtres et élèves viendraient travailler ; chaque élève choisirait les cours qu'il lui conviendrait de suivre ; l'instruction serait gratuite et donnée à quiconque manifeste une aptitude, etc., etc.

On reconnaît dans quelques-unes de ces propositions des réformes que l'administration cherche en ce moment à réaliser. Mais que de vues purement utopiques ! Par des modifications de ce genre on augmentera peut-être le nombre des élèves de l'Université, mais

l'éducation sera-t-elle meilleure ? Il manquera toujours deux choses à l'Université tant que son esprit ne sera pas radicalement changé. L'idée religieuse d'abord ; la neutralité à ce sujet est incompatible avec une éducation sérieuse. Puis des maîtres qui aiment la jeunesse jusqu'au dévouement. Les enfants qui ne sont pas les siens, on ne les aime vraiment que pour Dieu.

La sociologie prend aujourd'hui une très grande place dans la préoccupation des penseurs. On sait que toute une école prétend assimiler la société à un organisme ; c'est la sociologie biologique. M. Bouglé combat cette théorie défendue par MM. Novicow et Espinas (*Revue philosophique*, août 1901). Elle n'est d'après lui d'aucune utilité, car on en peut tirer les doctrines les plus contraires.

M. Novicow soutient qu'un être collectif est d'autant plus parfait que la différenciation des fonctions est poussée plus loin. Il conclut par conséquent à la conservation d'une aristocratie du mérite. D'un autre côté, il est partisan du laisser-faire, et admet que la liberté et l'égalité des individus sont les fins de la société.

M. Espinas juge au contraire que le spiritualisme a donné une importance trop grande à l'individu. Il tend à le subordonner à la société. Celle-ci se fonde d'après lui sur un fait biologique, l'union des sexes ; les groupements nationaux sont affaire de race.

On voit qu'en fait ces auteurs se décident moins d'après les principes de la biologie que d'après leurs préférences particulières.

M. Bouglé pense qu'on peut très bien se passer de la biologie pour organiser la sociologie. Il se rattache à l'école de M. Durkheim enseignant que la vie sociale dépasse la vie individuelle non par l'apparition de caractères nouveaux, mais par la combinaison des faits de conscience individuels. Il conteste que la société soit affaire de race ou résulte du seul rapprochement des sexes. Il faut en plus la communauté des sentiments, des pensées et des intérêts. Il consent que l'on accorde la différenciation des fonctions avec la liberté individuelle, mais à condition qu'il soit possible à l'individu de sortir par moment de son métier pour participer avec les autres membres de la société à une même vie intellectuelle.

N'est-ce pas, soit dit en passant, à une nécessité de ce genre que répond le repos hebdomadaire prescrit par la religion ?

Au fond, la sociologie est encore loin de constituer une science régulière ; les auteurs ne font guère que systématiser des opinions formées d'ailleurs. Les notions fondamentales sont encore vagues et les principes mal arrêtés. Nous n'en voulons pour preuve que les confusions singulières commises par M. Landry à propos de la jus-

tice distributive (*Revue de Métaphysique*, novembre 1901). Autrefois, cette expression désignait la distribution par l'autorité sociale des charges et des bénéfices, des honneurs et des récompenses. Il était unanimement admis, d'après Aristote, que cette distribution pour être équitable devait être proportionnelle. M. Landry applique la justice distributive à la répartition de la richesse par la société. Mais de quel droit la société interviendrait-elle dans la répartition de la richesse? Peut-on distribuer ce qui est aux autres? Si elle a une influence favorisant la production de la richesse, n'est-ce pas Pierre, Paul, Jean, etc., qui par leur travail, leur intelligence ou leurs ressources personnelles en sont les véritables producteurs et par suite les propriétaires? Voilà des problèmes que M. Landry ne se met point en peine d'examiner. Le droit de la société sur la richesse est pour lui un postulat. Qu'est-ce qu'une science qui n'a encore d'autres fondements que des postulats?

Revenons à une science plus anciennement constituée, à savoir la psychologie. Aujourd'hui toutefois, on fait peu de psychologie rationnelle. Ce que l'on préfère, c'est l'analyse minutieuse des faits psychiques. Ces analyses ne nous paraissent pas devoir modifier beaucoup les bases de l'ancienne psychologie ; mais elles sont souvent ingénieuses et intéressantes.

M. Bergson, de l'Institut, essaie de nous faire comprendre en quoi consiste l'effort intellectuel (*Revue philosophique*, janvier 1901). Son intention nous plaît. Il veut montrer qu'à côté de l'effort physiologique décrit par M. Ribot il existe un effort psychique. C'est surtout dans la mémoire qu'il cherche des exemples. Il croit que le travail intellectuel se fait non sur des images plus ou moins effacées, mais sur des schémas où les souvenirs ne figurent plus que sous forme de relations, contenant virtuellement mais non explicitement les détails du déjà vu. Ces schémas se trouvent placés sur le premier plan de la conscience, tandis que les détails restent dans un arrière-plan. Il y a effort quand la conscience cherche à passer d'un plan à un autre, du schéma à l'image, de l'abstrait au concret.

Nous somme très partisans de toute théorie qui met en relief les caractères propres de la vie psychique. Nous nous demandons toutefois s'il y a vraiment effort dans l'exercice pur de l'intelligence et si le sentiment d'effort que nous éprouvons ne vient pas tout simplement du travail de mémoire sensible qui l'accompagne inévitablement. M. Bergson ne nous paraît pas avoir établi que cette interprétation soit inadmissible.

Un philosophe danois, M. Hœffding, dans deux articles écrits en

excellent français (*Revue philosophique*, octobre et novembre 1901), recherche quelles sont les bases psychologiques du jugement.

Il y a d'abord intuition sensible. Cette intuition est complexe, mais ses éléments fusionnés ou juxtaposés forment un tout indistinct. Vient ensuite la perception qui implique reconnaissance et par suite mémoire de perceptions antérieures. Le contenu de la conscience apparaît déjà plus distinct. Enfin l'analyse en sépare nettement les éléments divers. Alors survient le jugement qui refait la synthèse donnée par l'intuition, mais avec conscience explicite des divers aspects détaillés par l'analyse.

Tous les jugements ne se fondent pas uniquement sur des intuitions ; il y en a qui se forment par suite d'associations d'idées. L'association d'idées diffère du jugement en ce qu'elle rapproche les éléments, sans se préoccuper de leurs rapports nécessaires.

Ce sont les changements et les différences qui mettent en jeu la vie consciente et suscitent les questions. La question suppose que l'image nouvelle diffère en quelque point de l'image antérieure.

Les remarques de M. Hœffding sont très fines pour la plupart et généralement exactes. Le reste de son travail est surtout consacré à rechercher quel est le vrai prédicat du jugement, car l'auteur tient que le prédicat grammatical diffère souvent de l'attribut psychologique ou philosophique.

MM. Evellin et Z... poursuivent leur guerre contre l'idée du transfini telle qu'elle a été préconisée par MM. Cantor, Borel et Dubois-Reymond (*Revue philosophique*, janvier 1902). Cette notion, d'après eux, est purement illusoire. Elle suppose un postulat inavoué, à savoir qu'après tous les nombres possibles il y a encore un autre nombre. La série des nombres serait à la fois indéfinie et limitée, puisqu'elle pourrait être débordée par une autre série. Au fond de cette notion on trouve donc une contradiction.

La *Revue de Métaphysique* contient deux travaux fort intéressants sur l'histoire de la philosophie. Le premier article concerne Spinosa (novembre 1901); il est de M. Brochard. L'éminent historien des sophistes grecs soutient que Spinosa n'a pas reconnu seulement une immortalité impersonnelle de l'âme humaine, mais une véritable immortalité consciente. M. Brochard cite plusieurs passages de l'*Éthique* et du *Tractatus theologicus* qui semblent favoriser cette interprétation. Comment peut-elle cependant s'accorder avec la théorie bien connue du philosophe juif : Dieu, substance unique dont les êtres ne sont que des modes? M. Brochard remarque que les modes de Spinosa sont des êtres conscients dans cette vie, pourquoi ne le

seraient-ils pas dans l'autre? Qu'ils soient compris dans la substance infinie, c'est ce que soutenait déjà le néoplatonicien Plotin. Les anciens grecs ne connaissaient point l'infini tel que nous le concevons. Pour Platon comme pour Aristote le mot infini, ἄπειρον, ne désignait que l'être indéterminé, ce qui existe de plus inférieur. Plotin le premier admit un autre infini, l'infini supérieur, dans lequel, d'après lui, les âmes existeraient à l'état distinct. Cette conception de l'infini supérieur, dans l'opinion de notre auteur, lui serait venue de Philon le Juif, M. Brochard remarque avec finesse que Spinosa n'aurait fait que reprendre un bien appartenant à sa race.

M. Couturat (janvier 1902) nous donne un petit opuscule inédit de Leibniz sur la logique. Cet opuscule de 4 pages, qui date de 1686, pose déjà les principes dont le philosophe hanovrien fera dériver par la suite ses théories les plus originales. M. Couturat, dans le commentaire qu'il ajoute à cette publication, fait ressortir que, d'après Leibniz, toute vérité se rattacherait au principe d'identité et serait analytique. Dans les affirmations mêmes où l'identité du sujet et du prédicat n'apparaît pas immédiatement, il admet cette identité parce qu'elles sont vraies. Le fameux principe de raison suffisante ne serait pour lui qu'une application de ce principe d'identité. Il serait vrai parce que sa négation conduirait à poser l'identité des contraires. De ce principe ainsi entendu sortent les théories les plus contestables du grand penseur allemand, le principe des indiscernables, l'harmonie préétablie, la négation de l'influx physique, etc. M. Couturat remarque que Leibniz est au fond déterministe; la liberté telle qu'il la comprend n'est que la faculté de choisir le meilleur.

Parlerons-nous des deux articles de M. Récéjac sur la grâce (*Revue philosophique*, août et septembre 1901)? Le jeune philosophe trouve les enseignements des théologiens pitoyables. Pour lui, la grâce n'est pas autre chose que la tendance de la volonté à dépasser l'intelligence, c'est le désir illimité poussé au-delà du bien conçu. La grâce est la manifestation de notre autonomie spirituelle, et ses effets ne se distinguent point des effets de la liberté.

Sans doute, M. Récéjac a voulu prendre position sur un terrain inexploré. Il aurait pu avoir la main plus heureuse et ne pas toucher à un problème pour lequel un philosophe qui n'est que philosophe manque des éléments de solution les plus importants.

La *Revue néoscolastique* donne deux articles de Mgr Mercier qui sont dignes d'attention.

Dans le premier (août 1901), l'auteur étudie la notion de nombre.

Le nombre, a dit Balmès, est un ensemble d'unités. D'un autre côté, un objet est un quand il est indivis. Mais l'idée de division présuppose l'idée d'une unité que l'on divise. Donc cercle vicieux.

Mgr Mercier répond avec saint Thomas que l'idée de division ne présuppose pas autre chose que la négation de l'être. L'être affirmé se trouve divisé de l'être qui est nié.

Une autre difficulté est de décider si le nombre peut s'appliquer aux esprits. Mgr Mercier ne le pense pas. L'unité principe du nombre est une mesure. Il n'y a donc de nombre qu'où il y a mesure. Des esprits purs peuvent former une multitude, mais non un nombre à proprement parler. L'auteur reconnaît toutefois qu'en fait on peut leur appliquer une conception numérique.

L'autre article (novembre 1901) est aussi court qu'il est excellent. L'auteur cherche ce qu'il faut penser du phénoménisme. Ce système est né de la rencontre de l'idéalisme de Descartes et du sensualisme de Locke. Hume et Huxley en Angleterre, Taine en France, lui ont donné sa dernière forme.

On dit que nous ne connaissons que des phénomènes. Le savant auteur montre que tout ce que nous connaissons, nous le connaissons d'abord comme substance. En effet ce que nous connaissons, nous le saisissons d'abord comme existant en soi, ce qui est le caractère propre de la substance, ce n'est que par un travail ultérieur d'analyse et de comparaison que l'esprit arrive à se rendre compte qu'il existe des accidents assujettis à une substance qui en diffère.

Quant à la nature de la substance, elle ne tombe pas sous notre expérience immédiate ; nous savons seulement qu'elle est le sujet de telles propriétés que nous constatons et qui lui sont plus ou moins essentielles.

Jetons encore un regard sur un article de M. Hallez où ce penseur recherche la nature du beau (*Revue néoscolastique*, août 1901). Cet article nous paraît écrit dans un sentiment supérieur à celui que manifeste M. Bray en traitant un sujet semblable dans la *Revue philosophique* (octobre 1901). M. Bray montre que le beau dans la nature est utile et il en donne des exemples très intéressants : mais le beau en lui-même est très différent de l'utile. Il est agréable, mais il n'est pas cela seulement, remarque M. Hallez : il faut aussi qu'il ait une valeur en lui-même indépendamment de nos besoins ou de notre disposition.

L'auteur distingue le beau intelligible et le beau sensible. Le beau intelligible est celui dont la pensée provoque une jouissance. Il faut qu'il ait une certaine perfection. La pensée d'objets inférieurs ne

plaît pas. Le beau sensible concerne surtout la vue et l'oreille. M. Hallez s'en occupe particulièrement et émet sur la pratique des beaux-arts des considérations très opportunes. Il blâme notamment l'abus du vrai dans l'école réaliste. A quoi bon reproduire des choses vraies, mais laides ou déshonnêtes ? La principale beauté dans les arts est l'expression, mais il y a aussi une beauté de la forme, des couleurs, des sons, etc. En quoi consiste cette beauté ? Nous l'ignorons, dit M. Hallez. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas creusé davantage cette question. Il eût peut-être trouvé sous cette beauté matérielle des éléments de proportion et d'ordre, de sorte que toute vraie beauté serait au fond une beauté intelligible.

Cte DOMET DE VORGES.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCES DE THÈSES DE DOCTORAT EN SORBONNE

THÈSES DE M. SCHŒN

Le vendredi 17 janvier 1902, M. Schœn, professeur à la Faculté d'Aix-Marseille, devait soutenir en Sorbonne ses thèses pour le doctorat ès lettres ; aussi les lettrés, et plus particulièrement les lettrés philosophes, alléchés par le titre des thèses, et gâtés en outre par certaines soutenances brillantes de l'an dernier, auraient cru se priver d'un véritable régal s'ils s'étaient abstenus ; il ne s'agissait, en effet, rien moins que des *Wahlverwandschaften* de Gœthe et de la « philosophie de Lotze ».

*
* *

Quid boni periculosive habeat Gœtheanus liber qui Affinitates electivæ inscribitur? En d'autres termes, quelle impression peut faire sur un lecteur impartial, plus soucieux cependant de la question morale que de la question esthétique, le roman de Gœthe, tel était, dans l'esprit du candidat du moins, le sujet de la thèse latine. Et pour ne point paraître trop infatué de lui-même, pour ne pas ressembler à ces gens tout étonnés de trouver que l'eau de mer a un goût salé, pour ne point enfin ériger en jugement absolu une opinion toute subjective, M. Schœn s'est embarrassé des critiques ; il a étudié leurs opinions, il a cherché à démêler dans le chaos d'opinions divergentes sur les

Wahlverwandschaften les principaux courants d'idées, et c'est à classer ces opinions qu'il a consacré la première partie de sa thèse ; cette division, logique en apparence, ne l'a pas toutefois empêché d'adopter la division chronologique, car, critique au jugement pénétrant, il a constaté que, du temps de Gœthe, le roman avait presque toujours été en butte aux attaques, tandis que, après la mort de l'auteur, son œuvre avait excité la plus vive admiration. Et de cette étude, M. Schœn conclut que Gœthe, dans ce roman, comme d'ailleurs dans la plupart de ses œuvres, a travaillé en utilisant des expériences personnelles, en y mettant quelque chose de vécu, de transformé néanmoins, d'idéalisé, de poétisé. La conclusion n'a rien d'original et d'autres l'avaient trouvée avant le jeune professeur. Quant à la question de savoir ce que Gœthe a prétendu faire en écrivant ce roman, M. Schœn nous avoue, avec une parfaite ingénuité, que depuis qu'il a écrit son étude, M. Greef a donné, dans un ouvrage paru récemment, une réponse entière à cette question.

Il n'a donc pas lui-même trouvé de réponse satisfaisante ; il s'est contenté de dire que Gœthe n'a pas voulu faire une œuvre immorale, qu'il a simplement voulu établir un rapprochement, faire un parallèle en quelque sorte entre les affinités chimiques et les affinités morales ; et après avoir posé l'axiome qu'une œuvre littéraire peut être morale ou immorale, ou par le sujet et les idées, ou par la forme et le style, il déclare que, pour le fond, Gœthe n'est pas dangereux, car l'œuvre a été écrite pour les gens mûrs, *für die reifere Jugend,* serait-on tenté de dire ; d'ailleurs l'analogie des affinités morales et des affinités chimiques n'est pas complète ; Gœthe, en effet, n'a pas dit que les affinités dans l'ordre moral étaient des lois inéluctables, il maintient la liberté ; à cet égard l'œuvre est à l'abri de tout reproche. Et comme, d'autre part, il préconise l'idée du renoncement, idée dont la valeur morale est indiscutable, une seconde fois, l'œuvre de Gœthe est à l'abri de tout reproche. Et ces deux idées directrices, selon M. Schœn, sont capables de faire oublier à qui lit au moins trois fois le livre, sur la recommandation de Gœthe, certaines idées subversives, certaines discussions, comme celle, par exemple, où est mise en question la sainteté du mariage.

Peu s'en est fallu que, à ce moment-là, on n'ait pris le roman pour un livre d'édification ; et sans doute les auditeurs auxquels l'œuvre était inconnue s'y seraient mépris, si, aussitôt après cette apologie, M. Schœn ne nous avait montré le revers de la médaille et ne s'était posé la question : « Comment, dès lors, puisque intention morale il y a, justifier les attaques ? » C'est que le poète s'identifie trop complè-

tement avec ses personnages, et tout à son amour, oublieux de l'intention morale qui lui a dicté le livre, il traite l'amour coupable, illégal, comme un amour pur et chaste, et le rend sympathique au lecteur ; c'est encore parce qu'il développe sur la fatalité des opinions erronées, et cela dans un style d'une pureté, d'une aisance, d'un charme tel qu'on en trouve fort peu d'analogue dans les œuvres modernes. D'où la conclusion : au point de vue de l'intention, Gœthe mérite absolution complète ; au point de vue du développement, — et parce qu'il a écrit en poète et non en moraliste, qu'il a donné une forme matérielle à ses sentiments les plus sublimes — il présente un danger réel.

Aussitôt après ce bref exposé de la question, M. Lichtenberger argumente, il fait à l'auteur un procès de méthode ; M. Schœn a voulu s'inspirer de la méthode de son ancien maître, ou du moins se mettre à couvert sous ce nom respecté : mal lui en a pris, car M. Lichtenberger lui démontre qu'il n'a rien compris du tout au procédé critique que lui-même emploie ; il n'a pas su être le « greffier de l'humanité » ; il n'a pas su dégager l'idée typique, consistant essentiellement, si nous avons nous-même bien compris, en l'addition d'opinions individuelles. En outre, il n'a pas fait preuve d'esprit scientifique ; son appareil critique est insuffisant, sa bibliographie n'existe pas, et M. Lichtenberger énumère au hasard les livres — et ils sont nombreux — que M. Schœn aurait dû consulter et qu'il a négligés. Enfin celui-ci n'a pas assez insisté sur l'esprit essentiellement trouble du roman, il a négligé de rappeler les jugements et les actes de Gœthe relatifs à l'amour, de signaler par exemple la conduite du poète avec Christiane Vulpins qu'il ne se décida à épouser qu'après quinze ans de vie commune ; de mentionner son appréciation sévère sur le mariage, ce serment qui engage l'homme et lui enlève cette liberté dont jouit en plénitude l'homme non marié.

Et M. Lange se plaint ensuite du titre même de la thèse ou de ses conclusions, car, Gœthe, selon lui, est amoral ; ce qu'il a voulu, c'est faire œuvre d'artiste et non soutenir une thèse, ce qui a été la moindre de ses préoccupations. Et puisqu'il en est ainsi, M. Schœn aurait dû rechercher de quelles œuvres Gœthe a pu s'inspirer dans la composition de ce roman, et si par exemple la princesse de Clèves n'y a pas contribué en grande partie ; — mettre en lumière ce fait que la justice poétique est satisfaite, vu que le châtiment est proportionné à la faute, insister davantage enfin sur la valeur littéraire du roman.

M. Audler, dont c'est maintenant le tour d'argumenter, ne s'arrêtera pas à ces détails ; il commence par faire après M. Lichtenberger un procès de méthode. Il est partisan, lui, de la méthode historique, de

la critique des textes ; les textes, voilà la base de tout travail critique ; les opinions, la plaisante chose ! tous les hommes peuvent être unanimement dans l'erreur. M. Schœn n'a pas apporté de textes : premier grief. Il a parlé de détails immoraux, de baisers que se sont donnés les amants ; mais le critique ne doit pas avoir la pudibonderie d'un théologien, ni sa vertu s'alarmer pour si peu ; il doit ressembler à Dorine et ne pas s'effaroucher ; il ne s'agit pas de morale dans les questions littéraires, mais d'esthétique. M. Schœn a dit en outre que le fond était bien ; et cependant il déclare que tout le monde ne peut pas lire le roman. Pourquoi cette contradiction avec lui-même ? Il a insisté sur la polémique entre le mariage et le divorce ; M. Schœn fait preuve d'un manque complet de sens critique : il n'y a pas là une polémique, mais simplement une analyse d'état d'âme. Et ce que M. Schœn a négligé de faire — inadvertance ou incapacité, nous l'ignorons — M. Andler le fait ; il tente, hypothétiquement sans doute, mais enfin il tente la construction d'une philosophie du roman. Selon Gœthe, le caractère de chacun serait virtuel en chacun et ne ferait qu'évoluer sans se transformer ; une étoile brille au-dessus de nous qui nous guide et grâce à laquelle les événements mettront un jour sur notre chemin celle qui nous est prédestinée. Nous aurons beau avoir embrassé mille et trois femmes comme don Juan, tenu dans nos bras une multitude de filles et possédé l'idéal hellénique comme Faust, nous la trouverons comme Egmont, et cela parce qu'il y a affinité, c'est-à-dire non pas cette grossière conception scientifique dont a parlé M. Schœn, mais un mystérieux magnétisme qui réunit les êtres appariés par le ciel ; parce qu'il y a une cité des âmes, que la destinée ne nous laisse qu'un temps pour nous dérober au destin et qu'elle nous mène où elle veut en connaissance de cause. Nous sommes libres physiquement et trouvons toujours une issue, mais nous ne sommes pas libres de choisir ces issues. Édouard et Ottilie peuvent renoncer l'un à l'autre dans ce monde, mais rien ne peut rompre la chaîne surnaturelle qui les unit, et voilà pourquoi celle-ci, après la mort de son amant, dit : *Ich muss ihm auch auf diesem Wege nach*. Bref, conclut M. Andler, cette thèse est un travail dans le genre de ceux qu'au XVIIIe siècle on publiait sous le titre de : *De verecundia Virgilii* — *De verecundia Homeri* — une *Okularinspection* pour voir si la Muse de Gœthe a été chaste, et rien de plus. Et M. Schœn a eu beau se démener, et répondre de son mieux aux attaques de ses juges, il n'en reste pas moins qu'on a l'impression que son travail est pitoyable et que l'on plaint, avec M. Andler, les étudiants d'Aix. Ils ont affaire à un virtuose de la parole qui se paie de mots

parce qu'il manque d'idées et qu'il n'a les qualités ni d'un critique littéraire, ni d'un historien. La thèse française nous montre aussitôt après qu'il n'est pas davantage philosophe ou même linguiste.

*
* *

Dans la thèse française, intitulée : *La Philosophie de Lotze ou la philosophie des actions et des réactions réciproques*, et qui a été inspirée à M. Schœn par l'importance relative que lui donnent en Allemagne les professeurs des Universités, celui-ci s'est tout d'abord préoccupé de replacer Lotze dans le milieu historique, et de montrer ainsi que son système avait été dès longtemps préparé. Ensuite il a étudié la pensée de l'auteur : il a d'abord analysé sa méthode qui revient, en somme, à une méthode positive; puis, il a exposé la théorie de la connaissance, l'idée fondamentale de l'influence réciproque des choses et des êtres, de la *Wechselwirkung* indiquée déjà chez Kant et chez Herbart, idée qui, appliquée à l'idée de substance, nous fait abandonner l'idée d'une chose en soi immuable et nous amène à conclure que l'essence des choses consiste dans le fait d'une action et d'une réaction quelconque; appliquée à l'idée de cause, cette idée nécessite l'introduction d'une seconde cause, car l'effet, dans cette théorie, ne peut être que le résultat de deux causes au minimum. Et après un exposé critique du système, M. Schœn aboutit aux conclusions suivantes qu'il expose assez confusément : il faut tout d'abord, dit-il dans un jargon assez barbare, admettre un facteur subjectif et ensuite un facteur objectif à chercher dans la réalité ; en d'autres termes, il a vu dans cette philosophie la nécessité d'une méthode réaliste, la nécessité de partir de l'impression faite sur nous, la nécessité de la *Wechselwirkung*, enfin la nécessité de revendiquer une méthode plus pratique, plus utilitaire dans la philosophie religieuse.

Que de nécessités! Elles sont plus nombreuses que les éloges que M. Lévy-Brühl veut bien lui accorder; l'intention a été bonne, le sujet a été bien choisi, la méthode est satisfaisante, mais le style est vague. Et passant à la discussion de détail, il se demande s'il est bien vrai que Kant mène au scepticisme et si ce n'est pas plutôt pour y échapper qu'il fait la critique des lois de la raison. Il se demande même, après lecture de la thèse, quel est pour Lotze le problème métaphysique : M. Schœn lui a reproché de n'avoir pas eu le génie de la systématisation. Est-ce bien vrai? N'était-il pas préoccupé surtout par le besoin scientifique et physiologiste résultant des exigences de la raison et qui expliqueront son souci du mécanisme de la

nature ? N'était-il pas préoccupé aussi de satisfaire les besoins sentimentaux et esthétiques de son tempérament personnel ; pour lui aussi l'univers devait avoir un sens, être bon, être beau ? La conciliation paraît difficile entre ces deux termes, et cependant Lotze les a conciliés, et M. Schœn a eu le tort de ne pas montrer comment, de ne pas mettre en lumière que le postulat suivant est à la base du système : il est *certain* que les exigences scientifiques et théologiques peuvent être également satisfaites, et que, dès lors, si l'édification d'un système cosmique, édification délicate cependant, est possible, la *Wechselwirkung* seule ne l'explique pas. Et Lotze, partisan du déterminisme scientifique, admet l'indéterminisme. Comment ? En définissant l'indéterminisme la possibilité des commencements absolus. Malgré cette astuce philosophique, il n'en reste pas moins d'évidentes contradictions ; l'antinomie subsiste ici quoique moins apparente ; elle est flagrante en ce qui concerne l'idée de Dieu, car Lotze est panthéiste, si l'on en croit les prémisses, et cependant il admet la personnalité divine. De même que, tout en distinguant les lois formelles de la pensée, il admet des lois dans la pensée, dans le sens que l'impression du réel sur nous détermine des habitudes intellectuelles, lois qui sont de véritables principes directeurs. En somme, conclut M. Lévy-Brühl, l'exposition du système de Lotze n'est pas complète et les conclusions n'en sont point motivées ; elles sont formulées au nom de l'ancien spiritualisme, ou, comme le veut M. Schœn, au nom d'un réalisme transfiguré ; Lotze a été consciencieusement étudié, mais on ne l'a pas assez montré sous l'aspect du philosophe, on n'a pas assez insisté sur l'intérêt que présentait l'accord tenté par lui pour concilier la science et le sentiment.

M. Boutroux, ensuite, cherche querelle — et il a raison — à M. Schœn sur l'inexactitude de ses traductions, et l'on a le surprenant spectacle d'un philosophe faisant à un spécialiste une leçon sur sa spécialité ; il s'attaque ensuite au chapitre de la connaissance en particulier, démontre qu'il n'est pas à sa place et que là, où il est, il ne tient pas. Bref, dit-il, le livre qu'il y avait à faire sur Lotze n'est pas fait, et il aurait dû être intitulé : *De la Wechselwirkung dans la théorie de Lotze*.

M. Séailles aborde ensuite et pour son édification personnelle des questions confinant au domaine de la théologie ; nous nous garderons bien de l'y suivre ainsi que son adversaire, meilleur théologien, nous aimons à le croire, que philosophe et littérateur.

JEAN PROST.

THÈSES DE M. L'ABBÉ LAFONTAINE

Le vendredi 14 février ont été soutenues en Sorbonne les thèses que M. l'abbé Lafontaine, maître de conférences à l'Institut catholique de Paris, présentait devant la Faculté des lettres. *Gerson éducateur* et la *Théorie du Plaisir d'après Platon et Aristote*, avaient attiré un public plus nombreux que celui des habituelles soutenances de doctorat.

Comme de coutume, on a commencé par la thèse latine : *De Johanne Gersonio puerorum adulescentiumque institutore*. Après quelques observations très brèves, mais ne touchant pas au fond du sujet, le président du jury, M. Gebhart, a donné la parole à M. Buisson, qui, on le sait, s'est fait à la Sorbonne une spécialité des questions pédagogiques. Contre l'attente d'un grand nombre d'auditeurs qui ne connaissaient M. Buisson que par ses écrits et surtout par ses actes d'homme public, celui-ci s'est montré très grand admirateur de Gerson, et, abordant le sujet lui-même, il a donné à la discussion un très vif intérêt en la plaçant sur le terrain du mysticisme du grand chancelier de l'Université, où M. Lafontaine a été visiblement heureux de le suivre. Après une très brillante controverse, M. Buisson a terminé en exprimant le vœu que M. Lafontaine donne bientôt une édition française de son œuvre qui sous cette forme serait plus accessible au grand public, et continue ses études sur Gerson qu'il a si heureusement commencées. Il restait peu de temps au troisième membre du jury, M. Luchaire, pour présenter ses observations au candidat ; c'est sans doute pour cela qu'il n'a apporté que quelques remarques d'intérêt douteux, couronnées d'une discussion peu précise et paraissant plutôt oiseuse au commun des mortels, sur le fait de savoir si la mère de Gerson savait ou non écrire. M. Luchaire a cité, pour sa thèse, l'autorité de Schawb ; M. Lafontaine avait pour lui les témoignages multiples de Gerson lui-même, des frères de Gerson, et semblait peu ébranlé dans ses convictions. Le jury a levé la séance en annonçant une suspension d'une demi heure avant la soutenance de la thèse française.

Le nouveau jury est composé de MM. Boutroux, Brochard et Lévy-Brühl. Au début, le président donne la parole au candidat, pour l'exposition de la genèse et du but de son œuvre ; ensuite viendront les discussions avec les divers membres du jury. Ici, bien qu'on ne veuille pas faire un compte rendu du travail de M. Lafontaine, il nous paraît nécessaire de donner une analyse sommaire des grandes lignes qu'il contient, d'abord parce que les discussions provoquées par les examinateurs n'ont été la plupart du temps que des discussions de textes, pleines d'érudition, mais presque absolument incapables de donner une idée de l'ouvrage, et aussi parce que ces discussions mêmes deviendront fort difficiles à saisir, si l'on ne connaît pas les idées de la thèse.

« Le plaisir d'après Platon et Aristote, étude métaphysique, psychologique et morale », tel est le titre exact du livre de M. Lafontaine. Dans son introduction, l'auteur s'attache à montrer l'intérêt de l'étude qu'il a entreprise. Parmi nous, le plaisir considéré en lui-même, comme la douleur, est rarement un objet d'études, on le tient « pour un phénomène psychologique qui s'impose à l'âme, mais qu'on n'analyse pas », l'étude qu'on en fait ne va pas plus loin, et, si l'on en parle encore, ce n'est plus que pour rechercher ses causes, ses conséquences, ou pour le considérer comme le signe d'une réalité qu'il recouvre. Si les phénomènes affectifs paraissent ainsi aux modernes placés hors de nos prises, les anciens ont pensé différemment ; ils se sont posé nettement le problème de la sensibilité et ont cru pouvoir y répondre. M. Lafontaine remarque ingénieusement que les anciens, moins pessimistes que nous, ont un peu négligé la douleur, surtout étudié le plaisir, qui est en somme le centre de leurs recherches sur la sensibilité. Se demander ce qu'ont pensé Platon et Aristote du plaisir, et par suite de la douleur, était donc déjà très intéressant ; l'auteur fait remarquer, avec juste raison, que ces questions étant très étroitement liées avec les conceptions qu'on peut se faire de l'existence, la question prend une bien plus grande portée : « Rechercher les opinions de Platon et d'Aristote sur la nature et la valeur du plaisir, c'était donc demander à la fois aux plus sublimes et aux plus pénétrants philosophes de la Grèce ce qu'ils avaient pensé l'un et l'autre de ce grand problème qui intéresse toujours si vivement l'humanité. C'était de plus pénétrer l'âme antique tout entière, et tâcher de connaître, dans ses grandes lignes, la conception qu'elle s'était faite de la vie, de son prix et de sa dignité. »

Ainsi comprise, l'étude entreprise par M. Lafontaine dans les deux plus grands systèmes de philosophie de l'antiquité devenait d'un

intérêt culminant. Mais comment l'auteur a-t-il compris les relations de ces deux systèmes entre eux ?

Dès le début, il a soin de nous avertir que, pour lui, la pensée grecque a suivi une progression harmonieuse : Platon a recueilli et fondu ensemble les théories souvent contradictoires de ses prédécesseurs, ou même de ses contemporains. Aristote recevra l'héritage de son maître, le transformera suivant son génie propre, mais partout, dans ses idées et dans son système, on retrouvera la trace du platonisme que lui a révélé la philosophie. L'auteur n'est pas de ceux qui veulent établir qu'une scission profonde a eu lieu entre le maître et le disciple ; encore moins fait-il cause commune avec ceux qui, comme M. Lutoslawsky, par exemple, prétendent que, dans les dialogues unanimement attribués à Platon, se trouvent deux philosophies distinctes et même opposées, l'une conforme aux théories socratiques, l'autre postérieure, ressemblant à une sorte de conceptualisme kantien. L'auteur ne nie pas qu'il n'y ait une grande diversité dans la doctrine de Platon, mais il estime que celui-ci n'a pas créé son système de toutes pièces, mais plutôt qu'il l'a dégagé progressivement, puis modifié quand le besoin s'en faisait sentir. Pour lui, les doctrines des anciens philosophes de la Grèce sont moins un enseignement qu'on expose qu'un organisme qui se développe. Il faut les considérer, suivant la remarque de Platon lui-même, comme de véritables êtres vivants, qui, suivant la loi fondamentale de la vie, changent sans cesse et demeurent cependant toujours eux-mêmes; les solidifier, c'est les fausser, il faut tâcher de les saisir dans leur fluide mobilité vivante : « C'est, avant tout, à la loi suivant laquelle s'opère cette évolution qu'il faut donner toute son attention, et on ne peut le faire qu'en négligeant volontairement les accidents qui naissent et se remplacent progressivement jusqu'au moment de l'achèvement complet. »

Ces considérations indiquent assez quelle a été la préoccupation constante de M. Lafontaine, et la méthode qu'il a employée : le contact immédiat avec ses auteurs. « Loin de chercher, dit-il, dans les commentateurs une théorie préconçue, une hypothèse préalable d'après laquelle nous aurions dirigé nos études et ordonné nos découvertes, nous avons tout d'abord essayé de nous dépouiller de toute idée faite d'avance... Ainsi nous avons pris directement contact avec Platon et Aristote ; à force de lire et de méditer leurs écrits, nous nous sommes peu à peu familiarisé avec eux : nous sommes entré progressivement dans leurs expressions, dans leurs pensées, dans leur doctrine. » Par cette méthode, M. Lafontaine a pu faire de

son sujet un sujet neuf, l'ayant pensé à sa manière, et traité d'après ce qu'il voyait dans Platon et Aristote, lus et médités par un esprit aussi détaché que possible de toute idée préconçue. M. Lafontaine n'a pas pour cela négligé les commentateurs ; sa *Bibliographie* extrêmement riche, son érudition minutieuse, en sont une preuve surabondante ; seulement il a donné aux commentateurs le vrai rang qui leur revient, c'est-à-dire le second.

Cependant, avec la rigueur scientifique à laquelle nous sommes aujourd'hui habitués, une chose est à craindre, c'est que le lecteur ne soit choqué de la méthode de recherches que l'on découvrira dans les études de ces penseurs anciens. « Souvent, avoue M. Lafontaine, le point de vue métaphysique dominera et absorbera le point de vue purement psychologique, et, dans un domaine d'investigations où l'expérience méticuleuse seule paraîtrait devoir tout conduire, nous verrons plus d'une fois la spéculation la plus téméraire, ou même l'expérience la plus vulgaire lui donner la main, et même la remplacer au besoin. » M. Lafontaine se console de ce défaut qui pourra surprendre le lecteur en pensant que la précision scientifique sera remplacée par une plus riche variété de vues, des aperçus plus divers et plus étendus. Et d'ailleurs, pour nous délivrer des engouements récents et des préjugés actuels, quel meilleur moyen que de reculer dans le passé et d'adopter pour quelques instants les yeux des anciens et leur manière d'apercevoir les choses ? On trouverait là un avantage bien digne de compenser le léger inconvénient dont nous parlions plus haut.

Enfin, en terminant son introduction, M. Lafontaine exprime l'espoir d'être utile d'une autre manière encore à la pensée générale de notre temps. Il remarque avec beaucoup de justesse que, dans notre pays en particulier, la philosophie moderne est devenue presque exclusivement intellectualiste. Depuis que Descartes a défini l'homme par la pensée, malgré les protestations d'un Pascal, notre suprême souci a été d'étudier la connaissance, la logique, en un mot la partie représentative de notre être. « Peu à peu, dit M. Lafontaine, on s'est habitué à ne voir dans le monde qu'une équation algébrique compliquée dont on possède tous les termes et qu'on arrivera un jour à résoudre. L'*idée* alors a progressivement tout envahi, et quand on a parlé de l'*action*, c'est encore sous la forme d'un concept qu'on l'a représentée ; elle a été pour nous quelque chose d'intelligible avant tout, une loi, un jugement, rarement une émotion, une impulsion, un sentiment. » C'est à cette tendance générale que M. Lafontaine attribue le surprenant succès qu'eut chez nous tout d'abord la

morale autoritaire de Kant. Pour l'auteur, toute morale de concepts, toute morale purement intellectuelle, n'est pas pratique : ce qui est un vice radical pour une règle d'action ; pour fonder une morale, il faut, d'après lui, connaître en dehors des conditions logiques les autres exigences de l'action. « Les méthodes morales anciennes nous ramèneront peut-être à ce souci plus pressant de la réalité, et quand nous serons tentés de construire une science pratique de la moralité, peut-être serons-nous plus convaincus que, pour tracer la loi d'après laquelle doit se développer un être raisonnable et sensible, la première condition à remplir, c'est non seulement de connaître la fin à laquelle il aspire, mais surtout de tenir compte des tendances irréductibles qui expliquent sa nature. »

Le livre de M. Lafontaine est divisé en deux parties : *Nature du plaisir*, *Moralité du plaisir*, dont chacune contient plusieurs chapitres. Dans chacun de ceux-ci, l'auteur examine les théories de Platon et d'Aristote. Ainsi que l'a fait remarquer M. Brochard, pendant la soutenance, cette division où, à chaque chapitre, on voit apparaître successivement Platon et Aristote, est peut-être un peu fatigante ; mais la disposition que proposait l'éminent professeur, et qui aurait consisté à traiter d'abord de Platon, puis d'Aristote, aurait exposé le lecteur à des redites très fréquentes et sans doute fastidieuses, en sorte que l'auteur a peut-être choisi le moindre mal. D'ailleurs, par ce rapprochement minutieux et continu, l'auteur prouve surabondamment sa thèse. La première partie de l'ouvrage intitulée : *Nature du plaisir*, se subdivise en trois chapitres. Le premier, *Conditions du plaisir*, contient les théories générales des Anciens relatives à la sensation, au mouvement, dont la connaissance est indispensable si l'on veut pénétrer leur théorie du plaisir, puisque c'est à ces phénomènes que les Grecs ont tout rapporté, quand ils ont étudié l'homme. Puis vient l'étude du phénomène, du plaisir, de ses rapports avec la sensation, avec le désir, avec la douleur ; de l'activité, de la finalité, toujours dans les deux philosophies de Platon et d'Aristote. Enfin, dans le troisième chapitre intitulé : *Diversité des plaisirs*, peut-être le plus intéressant et le plus curieux de toute cette première partie, l'auteur étudie les plaisirs faux et les plaisirs vrais. On y trouve une théorie approfondie des plaisirs purs, et une classification pratique des plaisirs. M. Lafontaine y traite, en terminant, le problème esthétique tel que l'ont compris les Anciens et, dans quelques pages d'un grand intérêt, rapproche les théories musicales des Grecs des théories plus modernes.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la moralité du

plaisir. On y voit d'abord comment Platon concevait le Bien en soi comme mesure de la moralité et du plaisir, les critiques faites par Aristote à cette conception, et le caractère pratique de la morale aristotélicienne. M. Lafontaine, contrairement à la plupart des Platoniciens, croit qu'on ne peut identifier le Bien et Dieu. Le Bien reste un principe transcendant supérieur au monde, supérieur à Dieu lui-même. Puis l'auteur passe successivement en revue les rapports du plaisir avec la perfection, avec le bonheur, avec le devoir. Nous ne pouvons, dans ce rapide examen, exposer ni même indiquer toutes les théories développées par l'auteur dans son ouvrage : retenons-en au moins la conclusion, indiquée d'ailleurs dans l'Introduction. Après avoir longtemps fréquenté les morales hidonistes de l'antiquité, M. Lafontaine, reportant son attention sur les problèmes vitaux de notre époque, constate l'impuissance de la morale de Kant à agir sur les foules. Par lui, ce fait vient seulement de ce que les systèmes de morale purement intellectuels ne renferment aucun principe *senti* par les hommes ; il voudrait qu'on fît rentrer dans la morale ces éléments qu'on en a fait sortir. « Les religions ont plus fait pour le progrès de la moralité en promettant les délices de leur ciel, que toutes les philosophies;... dites au peuple que son plaisir, son bonheur, sa vertu, son devoir, sont au fond une seule et même réalité... : faites-lui comprendre les appels par lesquels la nature elle-même nous invite à la moralité, et vous le verrez peut-être monter plus sûrement dans la perfection que si vous l'appeliez directement aux sommets... Il n'y a généralement pas de conversion à rebours; l'homme va du mal au bien, des ténèbres à la lumière; mais quand il s'élève réellement, il ne redescend jamais; je ne saurais m'imaginer un savant redevenant ignorant, et préférant son ignorance à la clarté ; un saint Augustin redevenant débauché, un Pascal se faisant libertin. Il n'y a de vertu durable que la vertu aimée, et si la science ouvre les portes de la moralité, l'amour seul nous y introduit et nous y fixe sans retour. »

On voit que cette thèse offrait matière aux discussions les plus intéressantes et même les plus actuelles; et cependant le jour de la soutenance, le public n'a guère assisté qu'à des critiques accessoires ou à des discussions de textes qui semblaient aux profanes des querelles de mauvais scolastiques. Il en est malheureusement ainsi trop souvent dans les soutenances philosophiques. Après que le candidat eut exposé le dessein de son ouvrage, et que M. Boutroux l'eut félicité sur sa facilité d'élocution et l'intérêt qu'il avait su donner à son exposition, M. Brochard prit la parole. Après avoir

adressé au plan de l'ouvrage quelques critiques que nous avons rapportées plus haut, M. Brochard est entré dans des discussions toutes spéciales dont les principales ont pour origine ce fait reproché au candidat, d'avoir fait dire à Aristote que le plaisir est un mouvement. Le candidat semblait regretter que son juge ne lui apporte pas des indications précises sur les passages où il avait commis cette hérésie. En fait, après avoir cherché dans le volume, nous n'avons pas trouvé de passage sur lequel eût pu s'appuyer la critique de M. Brochard, et au contraire, nous en avons rencontré plusieurs qui auraient pu témoigner en faveur du candidat (Cf. pp. 1, 53, 59, 88, 93, 94 et 96). Après avoir rendu un premier hommage au travail de M. Lafontaine, M. Brochard, que semblait avoir légèrement aigri la discussion qui venait d'avoir lieu et où le candidat n'avait pas lâché pied, laissa la parole à ses collègues. M. Boutroux fit courtoisement quelques remarques sur des passages incidents de la thèse, surtout relatifs aux philosophes modernes, et M. Lévy-Brühl termina la séance par quelques critiques inoffensives d'érudition ou d'esthétique. En somme, comme on le voit, aucun des examinateurs n'avait touché au fond de cette thèse, qui, dans son cadre antique, soulevait pourtant des questions d'un intérêt général et pleines d'actualité, qui auraient pu donner lieu à des discussions passionnées et du plus vif intérêt pour le public.

J. P.

NÉCROLOGIE

Mlle Clémence Royer vient de mourir, à l'âge de 72 ans, après une lente consomption. Elle occupait un rang distingué parmi les écrivains et les économistes. Née à Nantes, le 30 avril 1830, d'une famille de marins et de soldats très chrétienne et royaliste, ancienne élève du Sacré-Cœur, elle a passé sa vie à combattre la religion au nom de théories scientifiques.

Après avoir suivi quelque temps les cours de la Sorbonne et du Collège de France et fait un voyage en Angleterre pour se perfectionner dans la connaissance de la langue anglaise, elle se rendit en Suisse pour s'adonner à la philosophie et aux sciences naturelles. C'est dans ce milieu que se manifestèrent ses tendances scientifiques. En 1859, elle fonda, dans la ville de Lausanne, un cours de logique pour les femmes. Sa première leçon fut imprimée sous le titre d'*Introduction à la philosophie*. En 1860, le gouvernement vaudois ayant ouvert un concours sur la théorie de l'impôt, elle partagea avec J.-P. Proudhon le prix mis au concours. Son mémoire parut sous le titre de : *Théorie de l'impôt, ou la Dîme sociale* (1862, 2 vol. in-8°). En 1861, elle annonça les changements survenus dans ses croyances religieuses, dans une brochure qui fit beaucoup de bruit : *Ce que doit être une Église nationale dans une république*. En 1862, elle publia celle de ses œuvres qui a eu le plus grand retentissement, la traduction du livre de Ch. Darwin : *L'Origine des espèces* (in-18; deuxième édition, in-8°, 1865). Dans une introduction vigoureusement écrite, elle signalait avec hardiesse toutes les conséquences du système de Darwin. En 1881, elle exprima ses idées personnelles en philosophie dans son livre : *Le Bien et la Loi morale, Éthique et Téléologie* (in-8°). En 1900, dans le plus récent de ses ouvrages : *La Constitution du monde*, elle a exposé de nouveaux principes de philosophie naturelle reposant sur la dynamique des atomes.

Mlle Clémence Royer est aussi l'auteur de quelques poésies qui marquèrent ses débuts, d'un roman philosophique : *Les Jumeaux d'Hellas* (1862, in-8°); et d'une série de brochures : *Origine de l'homme et des sociétés* (1869, in-8°; *Les Rites funéraires aux époques préhistoriques* (1876, in-8°); *Sur la fondation d'un collège international rationaliste; Sur l'avenir de Turin; Sur le percement de l'isthme américain; Le Lac de Paris; Essai de géologie quaternaire, etc.* Elle a donné de nombreux articles à la *Presse*, au *Temps*, surtout au *Journal des économistes*, et à la *Revue d'anthropologie*. Féministe convaincue, elle collaborait à la *Fronde* depuis sa fondation.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

CH. LETOURNEAU. — *La Psychologie ethnique,* in-12, VIII-556 pages. Paris, Alcan, 1901.

PH. TORREILLES. — *Le Mouvement théologique en France* (IXe au XXe siècle), in-8°, IX-208 pages. Paris, Letouzey et Ané, 1901.

J.-C. BROUSSOLLE. — *La Critique mystique et Fra Angelico,* in-12, 169 pages. Paris, Oudin, 1902.

PAUL LANDORMY. — *Descartes,* in-12, 141 pages. Paris, Delaplane, 1902.

H. BUONPENSIERE. — *Commentaria in I. P. Summæ Theologicæ S. Thomæ Aquinatis.* A q. I ad q. XXIII, in-8°, 975 pages. Ratisbonne, Fr. Pustet, 1902.

P. M. ROLFI. — *La Magie moderne ou l'hypnotisme de nos jours,* traduit de l'italien par l'abbé H. Dorangeon, in-12, 368 pages. Paris, Douniol, 1902.

R. P. AUG. POULAIN. — *Des grâces d'oraison.* Traité de théologie mystique, in-12, 413 pages. Paris, Retaux, 1901.

Dr LALOY. — *L'Évolution et la Vie,* in-12, 240 pages. Paris, Schleicher, 1902.

BOURNEVILLE. — *Recherches cliniques et thérapeutiques sur l'Epilepsie, l'Hystérie et l'Idiotie.* Volume XXI, in-8°, 236 pages. Paris, Alcan, 1901.

VASCHIDE ET VURPAS. — *Psychologie du Délire* dans les troubles psychopathiques, in-12, 190 pages. Paris, Masson, 1901.

VASCHIDE ET PIERON. — *La Psychologie du Rêve,* in-16, 95 pages. Paris, Baillière, 1902.

CARRA DE VAUX. — *De l'Esprit scientifique* en matière politique, in-8°, 63 pages. Paris, Roger, 1902.

HAECKEL. — *Les Enigmes de l'Univers,* traduit de l'allemand par Camille Bos, in-8° de 460 pages. Paris, Schleicher, 1901.

A. LAFONTAINE. — *Le Plaisir,* d'après Platon et Aristote, in-8°, 299 pages. Paris, Alcan, 1902.

H.-G. ZEUTHEN. — *Histoire des Mathématiques* dans l'antiquité et le moyen âge. Traduit par Jean Mascart, in-8°, 296 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1902.

FR. PAULHAN. — *Les Caractères.* Deuxième édition, in-8°, 247 pages. Paris, Alcan, 1902.

B.-M. MARÉCHAUX. — *Le Merveilleux divin et le Merveilleux démoniaque,* in-8°, 423 pages. Paris, Bloud, 1902.

J. GRASSET. — *Les Limites de la Biologie,* in-12, 188 pages. Paris, Alcan, 1902.

G. MICHAUT. — *Les Époques de la Pensée de Pascal,* deuxième édition, in-8°, 285 pages. Paris, Fontemoing, 1902.

DOM H. LECLERCQ. — *Les Martyrs.* I. *Les Temps néroniens et le deuxième siècle,* in-8°, 230 pages. Paris, H. Oudin, 1902.

J. GUIBERT. — *La Formation de la Volonté,* in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1902.

ABBÉ DE BROGLIE. — *Les Relations entre la Foi et la Raison,* in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1902.

CH. GODARD. — *Les Sciences physionomiques,* in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1902.

H. RUBAT DU MÉRAC. — *Principes d'Économie politique,* in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1902.

A. MATIGNON. — *L'Évocation des Morts,* deuxième édition, in-12, 60 pages. Paris, Bloud, 1902.

J. ROGER CHARBONNEL. — *La Philosophie symbolique de Victor Hugo,* in-8°, 32 pages. Paris, Roger et Chernoviz, 1902.

J. ROGER CHARBONNEL. — *Victor Hugo :* Ses jugements sur Bossuet, in-8°, 38 pages. Bordeaux, Pech, 1901.

LA NOTION DE MULTIPLICITÉ

DANS LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON

Sans considérer la notion de multiplicité comme le centre unique ou principal vers lequel converge la philosophie de M. Bergson, nous la proposons néanmoins comme un point de repère, ou, pour emprunter à l'auteur du *Rire* une comparaison qu'il a très heureusement exploitée, comme une « croix », autour de laquelle rayonnent un certain nombre de routes forestières, et d'où l'on peut reconnaître le pays. Les idées de M. Bergson se répartissent en plusieurs groupements unis les uns aux autres par des liens subtils et des connexions intimes. Forment-ils une hiérarchie disposée autour d'une seule et même idée dominatrice ? Cette question nous paraît plus embarrassante. Et la difficulté augmente, si l'on veut déterminer cette idée. Du moins la notion de multiplicité a visiblement préoccupé M. Bergson ; elle domine et inspire une grande partie de ses recherches.

Nous exposerons tout d'abord la double théorie de M. Bergson sur la multiplicité qualitative de la matière et sur la multiplicité qualitative de nos états psychiques, distribuant ainsi en deux groupes les principales applications de la notion nouvelle de multitude. Ce sera le lieu ensuite de proposer quelques conclusions.

La critique et l'exposition ne peuvent, croyons-nous, que gagner à être séparées l'une de l'autre.

I. — La multiplicité qualitative de la matière d'après M. Bergson.

Tout à la fois plus une et plus complexe que croient le sens commun et la philosophie elle-même, la matière, comme le prouve une étude plus directe des données immédiates, et comme la science le suggère, est un ensemble continu d'images qui se prolongent et se fondent les unes dans les autres. La discontinuité n'existe ni au début ni au terme de la connaissance. Elle ne se trouve pas encore dans les données immédiates de l'intuition externe, et elle s'évanouit dans les dernières hypothèses de la science. Détachez-vous, soit par un effort d'attention et de recueillement, soit au contraire par une détente de votre esprit et une sorte de rêverie, de vos habitudes intellectuelles et de vos connaissances acquises, pour recevoir, sans addition ou modification, le contact immédiat des objets qui vous environnent ; et vous retrouverez le tableau confus et mouvant du monde sensible. Transportez-vous maintenant aux derniers confins et aux hypothèses suprêmes de la science : supposez avec Faraday que l'atome est un centre où se croisent des lignes de forces, indéfinies, rayonnant à travers l'espace, que chaque atome occupe ainsi tout l'espace auquel la gravitation s'étend, et que tous les atomes se pénètrent les uns les autres ; ou bien représentez-vous, avec Thomson, un fluide continu, et, tourbillonnant dans cette continuité, un anneau de forme invariable, l'atome, qui devrait son existence et son individualité à son mouvement ; vous voilà également ramenés par les deux hypothèses à la multiplicité indistincte de votre perception primitive ; et, soit que vous distendiez l'atome en lignes de forces, soit que vous le dissolviez en mouvements, l'intime solidarité de ces mouvements ou de ces lignes rétablit la continuité du monde matériel (1).

Pourquoi donc voyons-nous des objets distincts, des unités que nous additionnons, bref une multitude quantitative et numérique ? Parce que nous devons agir et vivre. La matière

(1) *Matière et Mémoire*, pp. 223 et suiv.

nous offre en général un intérêt plus pratique que spéculatif. Une connaissance utile des objets qui nous environnent nous sera plus précieuse qu'une connaissance vraie. Or, il est utile, il est nécessaire pour l'action de diviser et de fixer cette continuité mouvante, cette multitude indistincte et complexe qui se présente au regard du rêveur ou du spéculatif. « Nos besoins sont donc autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. Ils ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. Établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible, est justement ce que nous appelons vivre (1). » Ainsi déterminée la cause finale de notre illusion, il reste à en découvrir le mécanisme.

Nous morcelons l'étendue hétérogène et continue de la matière en éléments distincts, parce que, sous l'étendue, notre esprit place, comme un filet (2), pour la saisir, un espace homogène et divisible.

Pour employer une autre figure, le symbolisme spatial est le milieu à travers lequel se réfracte et se brise l'étendue réelle. « Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace (3). » Essayez de vous représenter un nombre, au lieu de penser uniquement au signe qu'on lui substitue dans le calcul et dans le langage ; et vous verrez nécessairement surgir une image spatiale, qui ne s'évanouira que pour faire place soit à une image semblable, soit au signe conventionnel qui représente le nombre et qui, après tout, s'exprime lui-même en langage d'espace. C'est une erreur de penser que nous comptons dans la durée. Nous pouvons compter dans le temps, c'est-à-dire dans la durée transposée en image spatiale. Lorsque nous sommes parvenus au nombre 50, après avoir répété tous

1 *Matière et Mémoire*, p. 219.

2 Les mailles du filet, dont parle M. Bergson, peuvent servir, soit à déterminer, dans une matière continue, des divisions fictives ou extrinsèques, soit à retenir une réalité fuyante. Nous croyons que, suivant la pensée de M. Bergson, la métaphore dont il se sert doit se prendre dans les deux sens à la fois.

3 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 60.

les nombres qui le précèdent à partir de l'unité, il peut nous sembler que nous avons additionné des moments de la durée pure et non des points de l'espace. Mais pour que les moments qui se succèdent puissent former un total, il faut qu'ils demeurent, au lieu de s'écouler, il faut qu'ils soient fixés et localisés, il faut qu'ils soient projetés dans l'espace. Pour ajouter à l'instant présent ceux qui l'ont précédé, on ne saurait opérer sur ces instants eux-mêmes, puisqu'ils ne sont plus; on suit alors par l'imagination l'empreinte que chacun semble avoir laissée dans l'espace. Toute multitude discrète et numérique se développe sur le plan d'un espace homogène et divisible.

Ainsi nous fractionnons idéalement la matière en corps distincts, en objets délimités et maniables, en éléments juxtaposés qui s'emboîtent comme les pièces d'un jeu de patience. Mais cette représentation du monde corporel n'est qu'une image brisée de la réalité matérielle : symbole commode pour la pratique, mirage trompeur pour la spéculation. La matière est tout à la fois une et multiple, complexe et indistincte, hétérogène et continue.

Le concept de *mouvement* se rapporte à celui de matière, du moins d'après les idées communément admises. C'est pourquoi nous signalons en cet endroit l'unité complexe, la multiplicité qualitative qui se trouve dans le mouvement réel, d'après M. Bergson, bien qu'il semble que, suivant ce philosophe, le mouvement véritable soit un phénomène psychique.

Nous croyons instinctivement que le mouvement est divisible en parties assignables et susceptibles d'être comptées. Notre erreur vient de ce que nous confondons le mouvement avec l'espace parcouru, le trajet avec la trajectoire, l'acte par lequel le mobile passe d'un point à un autre avec la série des positions successives qu'il occupe dans l'espace. En réalité, d'une part le mouvement lui-même, c'est-à-dire le passage d'un point à un autre, est une synthèse formée par la conscience qui se rappelle et réunit les différentes positions du mobile, donc un processus psychique, changeant et complexe, mais indivisible ; d'autre part, l'espace se compose de parties homogènes. Mais sous le regard de notre esprit qui développe le mouvement dans l'espace, en l'appliquant le long de la ligne qu'il parcourt,

un phénomène d'endosmose se produit. En même temps que nous insérons dans le mouvement la multiplicité quantitative de l'espace, nous transportons et localisons dans l'espace la réalité intime du mouvement ; comme s'il pouvait y avoir progrès dans l'espace, et multiplicité numérique et discontinue dans un progrès.

Dégagez-vous des habitudes acquises et des préjugés de l'action, pour vous attacher à ce qui constitue l'essence même du mouvement, c'est-à-dire la mobilité indivisible ; et les nuages accumulés autour des sophismes de l'école d'Élée s'évanouiront. L'intervalle qui sépare deux points étant divisible à l'infini, si le mouvement se décompose en parties correspondantes aux divisions de l'espace, jamais l'intervalle ne sera franchi, et les arguments de Zénon sont irréfutables. Mais, hétérogène et multiple, puisqu'il est progrès et synthèse, le mouvement est indivisible et continu, puisqu'il est acte. L'argumentation de Zénon repose sur l'identification, plus ou moins consciemment affirmée, de la multiplicité quantitative et de la multiplicité qualitative (1).

II. — La multiplicité qualitative des états psychiques d'après M. Bergson.

A considérer le travail de mosaïque auquel se livrent les psychologues associationistes, lorsqu'ils manient, déplacent, juxtaposent et combinent les idées et les images, les volitions, les sentiments et les sensations, comme autant de pièces disjointes qu'il suffirait d'ajuster pour obtenir une reconstruction de l'âme humaine ; à les entendre dire qu'une idée appelle une autre idée ou qu'un sentiment s'oppose à un autre sentiment, d'après des relations de similitude, de contraste, de causalité ou de proximité ; il semblerait que les états de conscience forment une multitude distincte d'éléments contigus.

Or, les états et les actes profonds de notre âme, sans se réduire à un élément unique et homogène, s'unissent de telle

(1) *Matière et Mémoire*, pp. 207 et suiv.

manière, s'imprègnent les uns des autres et se compénètrent si intimement, qu'on ne saurait les compter ni discerner s'ils sont un ou plusieurs. Les caractériser en disant qu'ils empiètent les uns sur les autres, ce serait encore les dénaturer, ce serait distinguer des corps solides dans une masse qui évolue à l'état de nébuleuse (1). Puisque cette multiplicité, non pas numérique, homogène et quantitative, mais continue, hétérogène et qualitative, échappe aux prises d'une définition rigoureuse, avant même d'essayer de l'atteindre par un contact immédiat, cherchons une comparaison qui puisse de prime-abord nous en suggérer l'idée. On a dit de la musique de Mozart que le début d'un morceau faisait deviner et goûter d'avance le charme de toute la mélodie future, et que le génie mélodique du grand artiste se découvrait dès les premières notes, comme si la première mesure enveloppait, esquissée et préformée, la série des notes qui devaient se succéder. Nos états de conscience, comme les notes d'une mélodie, s'annoncent et se rappellent les uns les autres, ils se compénètrent, ils se mêlent, ils se reflètent et se modifient mutuellement.

Laissons-nous et regardons-nous vivre naïvement. Nous verrons que nos états antérieurs, au lieu de se juxtaposer à l'état actuel, comme un point s'ajoute à un point, se continuent et s'organisent avec lui. A la surface de notre âme nos états de conscience se détachent nettement, comme les mots qui les expriment ou les choses auxquelles nous les rapportons ; mais sous notre regard plus attentif et plus pénétrant, ils se mêlent et se fondent entre eux, comme des aiguilles de neige au contact de la main (2).

Vous respirez l'odeur d'une rose, et aussitôt de fraîches impressions de votre enfance vous reviennent à la mémoire. Un associationiste vous dira que vous éprouvez une sensation de l'odorat, tout impersonnelle et semblable à la sensation qu'un autre éprouverait, mais que, par un mécanisme secret, cette sensation évoque des images de choses vues, des souvenirs de sentiments éprouvés jadis, et qu'ainsi, par une combi-

1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 103.
2) *Ibid.*, p. 104.

naison originale de phénomènes distincts, vous sentez à votre façon le parfum de la rose. C'est toujours la même odeur, mais à laquelle viennent s'ajouter des souvenirs différents. Bref, les phénomènes qui accompagnent cette sensation forment une multitude numérique et quantitative.

Si le fait initial se réduisait à une pure sensation, à un phénomène impersonnel, il faudrait bien en venir à cette explication. Mais en réalité ces souvenirs de votre enfance n'ont point été évoqués par le parfum de la rose ; vous les respirez dans l'odeur même de la fleur ; votre première et naïve impression contient, non pas explicitement, mais virtuellement, non pas à l'état de juxtaposition, mais à l'état de fusion, la pluralité des faits de conscience qui vont se dégager les uns des autres et, pour ainsi dire, de vous-même, à mesure qu'ils affleureront à la surface de votre conscience, dans la région des idées claires et maniables. Vous essaierez alors de reconstituer l'unité complexe et la multiplicité indistincte de votre impression première, en juxtaposant ces termes séparés, de même qu'en rapprochant les lettres d'un alphabet commun à plusieurs langues on parvient non pas à composer, mais à imiter plus ou moins fidèlement, tel son propre à une langue déterminée. Les termes que vous rapprochez ne sont plus vos états de conscience, mais plutôt leurs symboles ; du moins ce ne sont plus des phénomènes vivants qui se produisent, mais des résultats et des résidus de la vie (1).

Vous vous levez pour ouvrir la fenêtre, mais à peine debout, vous oubliez ce que vous vouliez faire, et cependant vous restez immobile, dans un état de vague préoccupation et de malaise. Le cas semblera bien simple au philosophe associationiste. Vous aviez uni, vous dira-t-il, deux idées : celle d'ouvrir la fenêtre et celle de vous lever. Le lien s'est rompu. Une seule représentation demeure : celle d'exécuter un mouvement.

Cette explication laisse précisément dans l'oubli le phénomène intéressant : pourquoi restez-vous debout ? Votre attitude a une signification latente et une portée virtuelle qui, au regard de votre conscience et même pour un observateur atten-

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 124.

tif, la distinguent de la position en apparence semblable de l'homme qui se mettrait debout machinalement et sans intention ultérieure. De fait, si vous gardez cette position, si vous insistez en quelque sorte, pour en prendre une conscience et un sentiment plus nets, vous y retrouverez l'idée première qui l'avait inspirée et qui continue à l'informer, à la colorer. Provoqué par une idée différente ou par un jeu de réflexes, le mouvement que vous avez exécuté en vous levant présenterait un autre aspect et un autre caractère. Nos états de conscience exercent les uns sur les autres une influence réciproque, ou plutôt ils se compénètrent (1).

Le romancier pressent, sous les fragments juxtaposés de la surface, cette continuité profonde de la vie psychologique et cette mutuelle compénétration de nos états de conscience ; et, pour rétablir la complexe individualité des âmes, il accumule les détails ; mais, parce qu'il ne fait que multiplier des éléments juxtaposés, il ne reproduit pas, il suggère tout au plus la multiple mais confuse réalité.

Le psychologue soupçonne la complexité que recouvre l'apparente simplicité de nos actes ; mais, au lieu d'éléments qui se pénètrent et se fondent dans un tout original, il nous présente lui aussi des concepts distincts et des mots séparés, c'est-à-dire des agrégats de termes extérieurs les uns aux autres, qui suggèrent plus ou moins efficacement, mais qui ne recomposent pas, la multiplicité hétérogène et continue de la vie psychologique.

Ici se pose une question semblable à celle que provoque le fait du morcelage nécessaire de la matière par la connaissance pratique et commune. Si nous aboutissons nécessairement à représenter nos états d'âme comme distincts les uns des autres, ne faut-il pas conclure que cette conception de la vie psychologique est naturelle et vraie ? On n'aura pas, semble-t-il, établi définitivement la multiplicité confuse et la continuité hétérogène de nos états de conscience, tant qu'on n'aura pas expliqué le mécanisme de l'illusion universelle qui nous représente notre vie psychologique comme formée de moments distincts.

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 123.

Nous convertissons la multiplicité qualitative de nos états de conscience profonds en une multitude numérique et quantitative, parce que, les voyant réfractés à travers le symbolisme spatial, nous substituons à la simultanéité hétérogène dans la durée psychologique la simultanéité dans l'espace. Tandis que je suis des yeux sur cette horloge le mouvement de l'aiguille que déterminent les oscillations du pendule, un échange se produit entre la réalité extérieure et ma conscience. En dehors de moi l'aiguille et le pendule n'occupent jamais qu'une position à la fois, les positions passées ne laissant aucune trace réelle. Au-dedans de moi, les faits de conscience s'organisent et se pénètrent dans une durée hétérogène. En moi, des termes qui se succèdent, tout en restant mutuellement présents les uns aux autres. En dehors de moi, des termes distincts mais non successifs, puisque succession suppose durée, et que durée implique conscience et mémoire. Cependant les deux ordres de phénomènes vont se modifier réciproquement. « Comme les phases successives de notre vie consciente, qui se pénètrent cependant les unes les autres, correspondent chacune à une oscillation du pendule qui lui est simultanée, comme d'autre part ces oscillations sont nettement distinctes, puisque l'une n'est plus, quand l'autre se produit, nous contractons l'habitude d'établir la même distinction entre les moments successifs de notre vie consciente ; les oscillations du balancier la décomposent, pour ainsi dire, en parties extérieures les unes aux autres. » D'autre part, les oscillations pendulaires qui ne se distinguent que parce qu'elles ne peuvent s'unir et s'organiser, se conservent et se juxtaposent dans la mémoire, où elles s'alignent dans une sorte de nouvel espace : le temps homogène. A la durée véritable, faite de moments qui se pénètrent dans une continuité hétérogène, nous substituons une durée symbolique et conventionnelle dont les parties se distinguent et s'additionnent.

A la multiplicité de fusion nous substituons la multiplicité de juxtaposition (1).

Le symbole devient du reste, en partie et jusqu'à une certaine profondeur de l'âme, une réalité, « car l'intuition immédiate

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 81 et suiv.

et la pensée discursive ne font qu'un dans la réalité concrète, et le même mécanisme par lequel nous nous expliquions d'abord notre conduite finira par la gouverner (1) ». Notre vie psychique présente donc deux aspects : au fond, elle est continuité hétérogène et multiplicité qualitative ; à la surface, multiplicité quantitative d'états nettement délimités, de sentiments communs et d'idées générales. Ou plutôt l'atomisme mécanique et le dynamisme qualitatif se combattent ou se mêlent dans notre âme en des synthèses indéfiniment variées et toujours changeantes.

Pour M. Bergson, la notion de multiplicité qualitative supprime ou résout un certain nombre de problèmes psychologiques.

L'*intensité* des actes ou des états de l'âme ne constitue pas, comme on l'a dit, une espèce de quantité, la grandeur qualitative, distincte de la quantité numérique ou spatiale. Tout changement dans la qualité est un changement d'espèce. Lorsque nous concevons un sentiment ou une sensation comme susceptible de passer par différents degrés, tout en restant spécifiquement identique, nous sommes dupes du langage qui conserve la même étiquette pour des états analogues. Deux odeurs diffèrent en nature et en qualité, de même qu'une odeur et un son. C'est la conclusion à laquelle nous arrivons, lorsque nous cessons de regarder notre âme à travers le mirage des mots et comme du dehors, pour atteindre directement et par la conscience nos états d'âme.

Si nous examinons les réelles modifications de notre âme qui correspondent à ce qu'on appelle une augmentation progressive du plaisir esthétique, nous trouvons que les prétendus accroissements de grandeur sont des changements de nature, et que les sentiments esthétiques se développent par l'acquisition ou l'évolution d'éléments nouveaux. Suivons les intensités croissantes du plus simple des sentiments esthétiques ; voyons comment augmente le sentiment de la grâce. Il est tout d'abord le plaisir que provoque la perception d'une certaine aisance dans les mouvements. Comme des mouvements faciles sont

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 180.

ceux qui se succèdent naturellement, se préparent et se complètent, nous trouvons particulièrement aisés les mouvements et les attitudes qui se laissent prévoir et qui sont annoncés. Les mouvements saccadés manquent de caractère esthétique, parce que chacun d'eux est isolé des autres. Nous préférons les lignes courbes aux lignes brisées, parce que, pendant que la ligne courbe se développe par un continuel changement de direction, chaque direction nouvelle est comme préformée dans la précédente. Au premier élément que nous trouvons dans le sentiment de la grâce, la perception d'un mouvement facile, un second est venu s'ajouter : le plaisir de prévoir et d'atteindre déjà l'avenir dans le présent. Il nous semble que nous maîtrisons le mouvement lui-même, et un nouvel élément vient augmenter ou plutôt modifier notre plaisir, lorsque la régularité du rythme auquel se soumet le poète, le musicien ou le danseur, nous permet de prévoir encore mieux les mouvements de l'artiste. Une communication s'établit entre lui et nous : sympathie toute physique au premier abord, mais où l'analyse décèle bientôt un commencement de sympathie morale. « Ce dernier élément, où les autres viennent se fondre après l'avoir en quelque sorte annoncé », « cette sympathie mobile, toujours sur le point de se donner », est « l'essence même de la grâce supérieure ». Ainsi les intensités croissantes du sentiment esthétique se résolvent ici en autant de sentiments divers, dont chacun, annoncé déjà par le précédent, y devient visible et l'éclipse ensuite définitivement. C'est ce progrès qualitatif que nous interprétons dans le sens d'un changement... » Il semble que nous réduisions la qualité à la quantité, lorsque nous ramenons l'intensité psychique à une multitude d'états de conscience ; mais nous maintenons au contraire la nature originale des faits psychiques, car nous expliquons la quantité intensive par une multiplicité qualitative (1).

Il faut cependant interpréter la notion d'intensité psychique d'une manière différente « selon qu'on étudie les états de conscience représentatifs d'une cause extérieure, ou ceux qui se suffisent à eux-mêmes. Dans le premier cas, la perception de l'inten-

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 9 et 15.

sité consiste dans une certaine évaluation de la grandeur de la cause par une certaine qualité de l'effet : c'est, comme diraient les Écossais, une perception acquise. Dans le second, nous appelons intensité la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples que nous devinons au sein de l'état fondamental : ce n'est plus une perception acquise, mais une perception confuse. Du reste, les deux sens s'unissent, les deux genres d'intensité se mêlent, les faits plus simples qu'enveloppe l'émotion étant généralement représentatifs, et la plupart des états représentatifs étant en même temps affectifs. L'idée d'intensité est donc située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'image d'une multiplicité interne (1). »

La *liberté* a été mal définie, combattue par des arguments sans portée et défendue par des raisonnements inefficaces, parce que, victimes de l'obsession spatiale et pénétrés plus ou moins consciemment des théories associationistes, adversaires et défenseurs de la liberté ont conçu la vie psychique comme une série d'actes nettement circonscrits. Les déterministes se trompent quand ils expliquent notre activité profonde par une succession d'états ou d'actes contigus, mais c'est à bon droit qu'ils en déduisent la négation de la liberté. Leurs adversaires ont raison d'affirmer que nous sommes libres, mais ils ont tort de penser que la liberté peut trouver place dans une multitude de faits juxtaposés. A ces définitions : l'acte libre est celui qui, dans les mêmes circonstances, peut être ou ne peut pas être ; l'acte libre est celui qui n'est pas prédéterminé dans la cause, celui qu'il est impossible de prévoir, toutes propositions qui considèrent l'acte ou l'état de conscience comme distinct de ses antécédents et capable sans doute de former un nombre avec eux, substituons cette autre conception, qui porte avec elle une preuve de la liberté, puisqu'elle nous est suggérée, fournie par l'observation directe de notre conscience : nous agissons librement « quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 54.

l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste (1) ». Vouloir construire la liberté avec une pluralité d'éléments contigus, vouloir la définir à l'aide de concepts distincts, c'est en somme poser la question suivante : « Le temps peut-il se représenter adéquatement par de l'espace (2) ? » L'acte libre est un progrès, et non une chose, une multiplicité confuse et mobile, et non un terme distinct ou un ensemble d'unités. Pour saisir la nature et la preuve de la liberté, tâchons de revivre par le souvenir un de ces moments plus solennels de notre passé où nous avons pris, avec pleine conscience de notre responsabilité, une résolution particulièrement grave. Nous verrons que l'acte libre est uni à ses antécédents par une relation indéfinissable, qu'il les contient, mais qu'il y ajoute quelque chose de nouveau, qu'il résume notre personnalité et qu'il la modifie, qu'il est en progrès sur le passé « comme le fruit sur la fleur (3) ». Nous verrons que cet acte présente au regard de la conscience le caractère d'un acte libre, parce que dans sa vivante unité et sa multiplicité toute qualitative, il échappe aux formules et aux lois générales (4).

La liberté, du reste, comporte des degrés. « Il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. » Au-dessus de cette partie superficielle de l'âme, où les idées, les sentiments, les sensations se distinguent, se combinent ou se repoussent en des évolutions que parfois détermine un pur automatisme, des groupements plus complexes se forment, dont les éléments s'unissent intimement les uns aux autres, mais ne sont pas toujours incorporés à la masse centrale du moi, ou le sont imparfaitement. L'acte sera d'autant plus libre qu'il exprimera plus fidèlement la complexe unité et la multiplicité qualitative du moi.

Cette conception nouvelle de la multiplicité se retrouve dans les théories de M. Bergson sur l'*art* et sur le *comique*. Si nous

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 131.
(2) *Ibid.*, p. 168.
(3) *Matière et Mémoire*, p. 205.
(4) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 181.

saisissions tous l'individualité même des choses, c'est-à-dire cette harmonie originale d'éléments complexes et fondus les uns dans les autres, qui constitue leur intime réalité ; si nos propres états d'âme arrivaient à la lumière de la claire conscience en une synthèse originale et vivante, au lieu de se déployer à la surface de notre âme en une multitude d'éléments extérieurs les uns aux autres ; nous serions tous alors naturellement artistes, tous romanciers, tous poètes et musiciens (1).

M. Bergson ne semble pas de prime-abord faire appel au concept de multiplicité pour expliquer la signification du *comique*, et de fait il s'attache surtout à nous montrer le rire comme une sorte de « brimade sociale » destinée à assouplir les caractères et à combattre l'automatisme qui tend à paralyser la vie. Du mécanique plaqué sur du vivant, la matière n'obéissant plus à la forme, la *chose* inerte se substituant au *progrès*, ces expressions et autres analogues qui toutes ramènent à l'esprit l'idée générale de mouvement indiquent de différents points de vue l'origine et la nature du comique. Mais ici comme dans les autres théories de M. Bergson, la conception de multiplicité qualitative se relie à celle de mouvement et de progrès. « Quand nous parlons de visage expressif, beau ou laid, il s'agit d'une expression stable peut-être en apparence, mais que nous devinons et qui est virtuellement mobile. Elle conserve dans sa fixité une indécision *où se dessinent confusément toutes les nuances possibles* de l'état d'âme qu'elle exprime. Une expression comique est celle qui ne promet rien de plus que ce qu'elle donne. C'est une grimace *unique* et définitive. On dirait que toute la vie morale de la personne a cristallisé dans ce système (2). » — « Les attitudes, gestes, mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique (3) », c'est-à-dire dans la proportion même où la spontanéité de l'organisme vivant semble se résoudre et se décomposer en un jeu automatique d'éléments contigus.

Qu'il s'agisse de se rappeler (du moins méthodiquement), de

(1) *Le Rire*, p. 157.

(2) *Ibid.*, p. 25. Les mots que nous avons soulignés ne le sont pas dans le texte.

(3) *Ibid.*, p. 30.

comprendre ou d'inventer, l'*effort intellectuel* implique passage d'un schème abstrait et dynamique à des représentations concrètes et statiques, d'une connaissance virtuellement multiple à des images extérieures les unes aux autres et situées sur un même plan, ne pourrait-on pas dire : de la multiplicité qualitative à la multiplicité quantitative ?

Prenons le cas de la mémoire réfléchie. Voulons-nous apprendre rationnellement, de manière à pouvoir nous le rappeler plus tard d'une façon méthodique, un long développement en prose ? Nous tâcherons de dégager la suite logique des idées et des images, pour rattacher de proche en proche, par une série de représentations de plus en plus générales, tous les mots du texte à la pensée qui domine et contient le morceau entier. « Apprendre consistera à se transporter en un point où une multiplicité plus ou moins considérable d'images apparaisse comme concentrée en une représentation unique, simple et indivisée. C'est cette représentation que l'on confiera à la mémoire. Alors, quand viendra le moment du rappel, on redescendra du sommet de la pyramide vers la base. On passera de ce plan supérieur où tout était ramassé dans une seule représentation à des plans de moins en moins élevés, de plus en plus voisins de la sensation, où la représentation simple est réfractée en images, les images en phrases et en mots (1). »

On trouverait encore dans les théories philosophiques de M. Bergson d'autres applications de sa notion de multiplicité qualitative. L'exposé qui précède suffit, croyons-nous, à justifier le point de vue d'où nous avons étudié sa philosophie.

III. — Remarques sur la notion nouvelle de multiplicité qualitative.

Si, pour montrer l'importance, la place et les principales applications de l'idée de multiplicité qualitative dans la philosophie de M. Bergson, nous avons dû signaler particulièrement ses théories sur le temps, le mouvement, l'espace, notre but

(1) *Revue philosophique*, janvier 1902, p. 6.

était de mettre en lumière non pas uniquement, puisque la chose était impossible, mais surtout, sa conception d'ensemble qualitatif. C'est à cette notion que nous allons borner nos réflexions.

Elle nous suggère deux sortes de remarques : des remarques pour ainsi dire négatives, c'est-à-dire des points d'interrogation, des questions dont nous ne voyons pas la réponse, et d'autre part certaines objections positives, des éloges aussi. Nous savons bien que, d'après M. Bergson, la multiplicité quantitative n'est pas un pur symbole, quand il s'agit des états d'âme, et qu'elle devient une réalité, superficielle, mais véritable et efficace. Selon lui, que faut-il penser exactement du continu de la matière, et de la multiplicité quantitative dans le monde des corps (1)? D'une façon plus générale, dans quelle mesure les objets et les êtres se distinguent-ils? Quels sont les rapports de l'un et du multiple dans l'univers? M. Bergson ne nous semble pas se prononcer très nettement sur ces différentes questions.

Mais très nettement il reconnaît et signale l'importance philosophique de l'idée de multitude et des idées connexes ou corrélatives. Mérite plus grand qu'il semble au premier abord. Sans doute, depuis les origines de la philosophie grecque jusqu'aux derniers travaux de la spéculation moderne, la question de l'unité et les questions de nombre et de multitude ont été à l'ordre du jour. Elles divisent les philosophes qui reconnaissent l'existence d'un Dieu personnel et ceux qui professent une forme ou l'autre du panthéisme. Elles sont débattues entre spiritualistes d'une part, qui admettent la distinction de l'âme et du corps, et monistes d'autre part, pour qui tout est matière, ou pensée, ou mouvement. Néanmoins, les philosophes n'ont pas toujours pris nettement conscience du problème qu'ils traitaient. Ils ont souvent oublié des questions étroitement connexes ou raillé ceux qui les avaient prises en considération.

(1) Puisque la méthode même de M. Bergson, observe M. Paul-Louis Couchoud (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1902, p. 241-242), « laisse une place à toutes les données éprouvées du sens commun », et puisque, d'autre part, le discontinu et le continu se recommandent également de la perception immédiate et pure, « ce serait être infidèle à la méthode que de sacrifier l'une des deux données à un besoin d'unité. »

Ainsi a-t-on jugé méprisables les discussions des scolastiques sur la distinction de la substance et des accidents, de la matière et de la forme; ainsi a-t-on cru les condamner irrévocablement au ridicule en caractérisant leur méthode par le mot *distinguo*; comme si le travail du philosophe ne consistait pas en grande partie à discerner et à caractériser la diversité ou l'unité des termes de la connaissance; comme si, par une série continue d'intermédiaires, les préoccupations monistes des philosophes contemporains ne faisaient pas suite aux préoccupations de l'École au sujet des distinctions réelles ou virtuelles, formelles ou modales, métaphysiques ou logiques. M. Bergson n'est pas un représentant de la tradition scolastique. Mais en tâchant d'élucider la notion de multitude, il a mis en lumière l'importance d'un problème qui a toujours fixé l'attention de l'École.

Il a fait plus encore. On a remarqué que M. Bergson rattachait étroitement le nombre à l'espace et qu'il expliquait toute multiplicité de termes semblables par une addition de parties découpées dans l'étendue. Or, si l'espace homogène et divisible n'est pour lui qu'un symbole de l'étendue ou de l'extension réelle et hétérogène, si, par cette théorie, il se met en opposition avec les idées scolastiques sur la réalité fondamentale de l'espace et la divisibilité de l'étendue (1); d'autre part cependant ne se rencontre-t-il pas avec saint Thomas dans l'affirmation générale que multiplicité numérique implique figuration de termes matériels et qu'en dehors des êtres circonscrits dans l'espace, toute diversité est spécifique, toute réalité strictement individuelle et, à proprement parler, inimitable? Thèse subtile et complexe, dont nous ne saurions ici entreprendre l'examen, mais dont il pouvait être intéressant de signaler la présence, ou la trace, dans l'œuvre d'un philosophe contemporain.

Ce n'est plus seulement avec l'école thomiste, mais avec tous les scolastiques que M. Bergson se rencontre, lorsqu'il admet un état intermédiaire entre l'identité absolue et la simplicité parfaite d'une part, et de l'autre la multitude de juxtaposition et l'agrégat. Sans doute la multiplicité qualitative dont il parle

(1) Nous ne voyons pas comment M. Bergson pourrait, sans admettre la divisibilité réelle de l'étendue, attribuer un fondement objectif à l'espace.

ne correspond pas exactement à ce que les scolastiques nomment : composition de termes réellement distincts mais intrinsèquement unis. Sans doute, d'accord avec la plupart des philosophes modernes, il n'admet pas que deux termes puissent être réellement distincts sans être extérieurs l'un à l'autre et juxtaposés. Par ses fines analyses, qui très souvent, du reste, n'établissent pas autre chose qu'une influence réciproque entre divers éléments, il voudrait prouver qu'il y a *fusion*, et non seulement *union*. Sans doute encore il paraît oublier que toute réelle composition, toute synthèse véritable, tout ensemble organique et, plus généralement, tout être suppose un ou plusieurs principes substantiels. Mais enfin il reconnaît quelque chose d'intermédiaire entre la pure identité et la simple juxtaposition. Et, pour déterminer la nature de cette catégorie mitoyenne, qui est, selon lui, la multiplicité qualitative ou la fusion de termes virtuellement distincts et s'enveloppant les uns les autres, il propose des comparaisons et des explications où l'on trouverait un commentaire suggestif de ces formules si fréquemment employées dans la philosophie et dans la théologie scolastiques : union intrinsèque, détermination formelle, composition réelle. A-t-on assez méconnu leur véritable sens, a-t-on assez raillé aussi cette substance qui, d'après les partisans du substantialisme, nous dit-on, serait recouverte d'accidents comme « le noyau dur » qu'enveloppe la chair du fruit, comme « le bâton d'ambre » qui attire et soutient des pailles légères, comme le *caput mortuum* qui se dépose dans l'éprouvette après la manipulation chimique ! A cette objection les disciples de Descartes répondent que l'accident n'est pas distinct réellement de la substance, et ils concèdent ainsi que les distinguer ce serait les juxtaposer. Les scolastiques rejettent précisément cette dernière affirmation, et ils admettent que les accidents, ou du moins certains d'entre eux, peuvent être réellement distincts de leur sujet substantiel sans lui être juxtaposés et comme appliqués ; ils professent que toute union réelle non seulement comporte, mais suppose deux termes distincts ; ils enseignent, en particulier, que, dans l'homme, les rapports de l'élément matériel et de la partie spirituelle, difficiles sans doute à comprendre d'après la doctrine hylomorphiste, devien-

nent inintelligibles dès que l'on considère l'âme et la matière soit comme identiques, soit comme juxtaposées ; ils intercalent enfin une notion intermédiaire entre celle d'identité et celle de juxtaposition. Notion difficile à concevoir, plus difficile à bien exprimer, mais nécessaire en philosophie, comme en théologie. Elle seule, je crois, nous permet d'exprimer, ou, du moins, d'indiquer, dans sa complexité naturelle, le principe initial de la morale, et d'éviter ainsi les faux problèmes, les difficultés insolubles et factices. Ceux qui se demandent si une chose est bonne parce qu'elle est soit permise, soit voulue de Dieu, ou si elle est soit permise, soit voulue du législateur, parce qu'elle est bonne, posent le problème de la moralité d'une façon non moins irrationnelle, croyons-nous, que claire en apparence. Cette manière de concevoir peut s'adapter au bien qui est l'objet d'une loi positive, mais non à celui que régit la loi naturelle. Dans l'ordre des choses nécessaires, le bien, au sens formel, c'est-à-dire au sens propre et plein du mot, est une synthèse de deux éléments qui s'appellent : d'une convenance ou d'une exigence qui résulte de la nature des choses, et d'un commandement légitime qui sanctionne, impose et informe l'ordre naturel. Dès que l'on ne considère plus les deux éléments à l'état d'union et de combinaison, mais à l'état d'isolement, on obtient des représentations très claires, mais factices et trompeuses : on fait une première, et peut-être décisive, concession aux séparatistes, qui veulent disjoindre la morale et la religion naturelle. Enfin, l'idée scolastique de composition réelle, à laquelle répugnent l'imagination et l'esprit géométrique, mais à laquelle nous ramènent, suivant les cas, le raisonnement philosophique ou l'analyse de conscience, domine, sous une forme ou l'autre, la solution de questions nombreuses et particulièrement graves.

Les analyses de M. Bergson n'ont pas pour objet d'établir cette idée, mais elles me semblent l'éclairer. Sa notion de multiplicité qualitative contient des éléments caducs : mais elle contient aussi des éléments de vie et de salut ; elle est, pour une part, vérité acquise.

Xavier MOISANT.

L'ÉTAT ACTUEL DE LA SCIENCE

D'APRÈS LE « RAPPORT » DE M. É. PICARD

M. Émile Picard, à l'occasion de l'Exposition universelle de 1900, vient de publier un très beau « rapport » sur les sciences mathématiques, physiques et biologiques, sur les progrès accomplis dans ces vingt dernières années.

Je vais, en suivant l'ordre adopté par M. Picard, tenter de *donner une idée de ce que sont ces sciences à cette heure*. Je souhaite surtout éveiller chez mes lecteurs le désir de lire M. Picard (1).

I

SCIENCES MATHÉMATIQUES (2)

L'objet des Mathématiques pures est l'étude des *fonctions* : une variable est fonction d'une autre variable si une variation de l'une entraîne une variation de l'autre.

Si la fonction est un *polynôme* où coefficients et variables sont *entiers*, nous sommes dans le domaine de l'*Arithmétique* — avec un polynôme quelconque, nous sommes en *Algèbre* ; l'*Analyse* enfin étudie la fonction la plus générale.

Tout d'abord nous avons la *fonction rationnelle*, quotient de deux polynômes. Les valeurs des variables qui annulent le

(1) *Rapport du Jury international*. — *Sciences pures*, par M. E. Picard, de l'Institut, professeur d'Analyse et d'Algèbre supérieure à l'Université de Paris. (Imprimerie nationale.

(2) Les lecteurs non géomètres peuvent laisser ce chapitre, qui n'est pas indispensable pour l'intelligence de ce qui suit.

dénominateur rendent la fonction *infinie*, c'est-à-dire *discontinue*.

Nous avons tous l'*idée confuse* de continu et de discontinu : *des définitions mathématiques ont dû être introduites*, sans lesquelles des fautes graves pourraient être commises à cause de la finesse, de la subtilité des considérations qui se présentent.

Ainsi une fonction admet une *limite*. (On pressent ce que c'est — cela se définit aussi, bien entendu.) Est-elle *continue*, il y a une valeur de la variable pour laquelle la *limite est rigoureusement atteinte*. — Est-elle *discontinue*, l'on peut affirmer seulement que *l'on peut s'approcher de la limite autant qu'on le veut :* on atteint la limite *à un infiniment petit près*.

La distinction a une importance fondamentale dans certains cas.

Les fonctions discontinues — dont l'image est une courbe à sauts brusques — ont été étudiées récemment par MM. Dini et Baire, Lebesgue...

Le problème des *Maxima* et *Minima*, des *Vitesses* dans les trajectoires... introduisent naturellement le *Calcul différentiel* dont l'objet est celui-ci :

« L'on donne une fonction, c'est une relation entre *variables finies* — en déduire la relation qui en résulte entre les *variations infiniment petites* des variables. »

C'est déduire de *la loi de variation la loi de tendance à la variation*.

La *sécante* à une courbe correspond à une *variation finie* et la *tangente* à une *tendance de variation*.

Représentons, avec Descartes et Fermat, une fonction de 1 variable par une courbe plane. Si la fonction est continue, le trait de la courbe est continu, mais l'*intuition* ici *a trompé :* l'on a affirmé longtemps qu'une courbe continue à une tangente, c'est-à-dire qu'une fonction continue donne une relation différentielle bien déterminée (la dérivée). — Cela est faux, il est des courbes continues sans tangente. (Riemann, Weierstrass, MM. Darboux, Peano...)

Une tangente, une vitesse, correspondent donc à une rela-

tion différentielle (la dérivée), une relation entre *infiniment petits* (1).

L'on concoit alors que la Géométrie, la Mécanique, posent ce problème, l'un des plus grands de l'Analyse pure : « Passer de la relation entre infiniment petits à la relation finie » — d'une manière concrète : *trouver la courbe* connaissant la loi de variation de la tangente, ou bien *trouver la loi des espaces* connaissant *la loi des vitesses*.

C'est le *Calcul intégral* dont le problème général est évidemment *insoluble :* le génie des géomètres résout peu à peu des classes plus générales de problèmes d'Intégration.

L'Intégration est la source des *fonctions transcendantes* nouvelles, comme les équations algébriques sont la source des *nombres irrationnels*.

Donc l'*Intégration*, en général, est *impossible*. — Il en est de même de la *résolution algébrique* des équations algébriques à partir du cinquième degré.

Cela veut dire que les racines seront données non plus par des expressions contenant un nombre fini de termes, des polynômes, mais par des *polynômes prolongés à l'infini*, des *séries de puissances de la variable*. Dans certains cas une série peut être traitée comme un polynôme. Ce sont les *séries convergentes*. Les séries *non convergentes*, proscrites énergiquement par Cauchy et Abel parce qu'avant eux on en faisait un usage insensé, ont été réintroduites dans la science par M. Borel, qui a montré que certaines sont *sommables*.

Nous concevons maintenant de nouvelles fonctions, représentées par une série ou par le quotient de deux séries.

Les fonctions représentables par une série de puissances sont dites *analytiques* (ou régulières, ou holomorphes). Ce sont les *mieux connues* et les plus maniables, après les beaux travaux de Weierstrass, MM. Poincaré, Picard, Mittag-Leffler, Appell, Hadamard, Painlevé, Borel, Laguerre, de la Vallée-Poussin...

(1) *L'infiniment petit*, pour le mathématicien, ne veut pas dire *très petit*, mais *plus petit* que tout nombre *donné, si petit qu'il soit*.

J'ai tenté de donner une vague idée de la Mathématique dans mon article : *Art et Science* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1900). — Voir aussi la *Revue des Questions scientifiques*, juillet 1901.

A cette théorie se rattache celle des *Équations différentielles.* (Cauchy, Briot, Bouquet, MM. Fuchs, Thomë, Appell, Poincaré, Picard, Horn, Von Koch, Beudixson, Schlesinger, Painlevé...)

Les fonctions peuvent d'ailleurs être représentées par d'autres séries, *séries trigonométriques.* (Fourier, Cantor, etc...)

Lorsque l'on prend un problème de calcul différentiel, de calcul intégral, de théorie générale des fonctions, à un point de vue *tout à fait général* l'on ne peut, par là même, donner une *solution achevée :* cela est clair pour qui a un peu manié ces choses.

L'on fait alors surtout des *classifications,* l'on démontre *a priori* l'existence ou la non-existence de certaines propriétés de l'*être mathématique* considéré, *inaccessible* dans son intégrité, mais *implicitement défini.*

A côté de ces grandes classifications se développent les *théories spéciales.*

L'aiguille d'une pendule revient à la même place, après douze heures. — On a là l'image de la *périodicité.*

Jacobi l'a montré : une fonction uniforme ne peut avoir que deux périodes dont le rapport doit être *imaginaire.* L'on sait que c'est Cauchy qui a introduit systématiquement la *variable imaginaire* ou *complexe* dans l'Analyse — dans l'Analyse des fonctions *analytiques* seulement (ailleurs c'est impossible).

Les fonctions de 1 variable, à deux périodes, *fonctions elliptiques,* ont fait l'objet de magnifiques travaux de Legendre, Gauss, Jacobi, Abel, Hermite, Kronecker, Weierstrass, Halphen...

Leur généralisation pour plusieurs variables dérive encore des travaux d'Abel et Jacobi : ce sont les *fonctions abéliennes.* (Göpel, Rosenhain, Riemann, Weierstrass, Hermite, Clebsch et Gordan, Schottky, MM. Prym, Weber, Frobenius, Appell, Picard, Poincaré, Humbert, Painlevé...)

Aux fonctions elliptiques se rattachaient les *fonctions modulaires* (Hermite, MM. Hurwitz, Félix Klein...) généralisées d'une manière éclatante par M. H. Poincaré (*fonctions fuchsiennes* ou *automorphes*).

Ces transcendantes sont liées à la théorie des *Courbes* et *Surfaces algébriques,* ou *fonctions algébriques* de 1 ou 2 variables.

Les fonctions algébriques de 1 variable ont été étudiées à fond par Riemann, Weierstrass, Brill, Nöther.

M. Picard fonde sur les intégrales la théorie des fonctions algébriques de 2 variables, que MM. Nœther, Castelnuovo, Enriques, envisagent surtout au point de vue algébrique, de même que M. G. Humbert au point de vue de l'Algèbre et des transcendantes spéciales.

Un autre genre de questions spéciales est l'Intégration d'Équations différentielles de forme simple, substituée à la recherche seulement qualitative de la nature de l'Intégrale pour les Équations très générales.

Les équations de la Chaleur, de l'Élasticité, plus ou moins généralisées, ont été remarquablement étudiées dans le *domaine réel* par MM. Carl Neumann, Schwartz, Harnack, Poincaré, Liapounoff, Steckloff, Korn, Zaremba, Le Roy, Volterra, Tedone, Sommerfeld...

M. Picard, par les *approximations successives*, a intégré une classe très vaste d'équations aux dérivées partielles du 2e ordre à 2 variables. M. Goursat, dans ces derniers temps, après Mme de Kowaleska, MM. Darboux, Lie, Moutard, Delassus, Le Roux, Cosserat, Bäcklund, Beudon, Von Weber... a approfondi les mêmes questions, non plus au point de vue *réel* et des *conditions aux limites,* mais au point de vue *fonctionnel,* avec des éléments *analytiques.*

Une idée domine l'Algèbre et l'Arithmétique, depuis les travaux de l'immortel Galois : l'idée de *Groupe,* liée à l'idée d'*Invariant.*

« Des opérations forment un groupe si 2 opérations successives d'un système équivalent à une 3e opération du système. »

L'on entrevoit que le groupe s'introduit dans toute grande classification de nombres *réels,* ou *rationnels,* ou *irrationnels d'un certain type,* ou *complexes,* entiers on non, etc.

Portant les idées de Galois en Analyse, MM. Picard, Drach, *classent les transcendantes* engendrées par les équations différentielles comme Galois avait classé idéalement les *irrationnelles numériques.*

Sophus Lie a créé une œuvre extraordinairement grande en

mettant, lui aussi, les idées de Galois dans la théorie des équations différentielles et la Géométrie.

La théorie générale des groupes domine un très grand nombre de questions mathématiques. MM. Jordan, Sylow, Frobenius, Burnside, Miller, Dickson, Maillet...)

L'on doit citer les *grands travaux algébriques et arithmétiques* de Cayley, Sylvester, Kummer et Dedekind, Brioschi, Gordan, Hurwitz, Kronecker, Minkowski..., et, avant tout, ceux d'Hermite.

Le *Calcul des Variations* (étude de certains *maxima* et *minima* très peu accessibles) semble en voie de renouvellement à cette heure sous l'influence de Weierstrass, MM. Hilbert, Kneser...

J'arrive enfin à la Géométrie. Le bel ouvrage de M. G. Darboux où sont exposés ses propres travaux, ceux de Lie, Bianchi, Weingarten, Ribaucour, Kœnigs, Guichard, révèle bien l'esprit géométrique, et cependant l'Analyse domine essentiellement.

L'idée de Gauss sur *les coordonnées curviliques* s'est révélée bien puissante, de même que l'idée *projective* du Général Poncelet.

Les coordonnées curviliques et les transformations des figures sont à la base de la Géométrie actuelle.

Au point de vue de la *Géométrie pure* l'on se rend compte actuellement qu'il en est, non pas *une* mais *une infinité* suivant les *postulats* adoptés, postulats qui sont, en somme, de pures *définitions*.

Lobatchewski et Bolyai ont posé qu'il y a une infinité de parallèles à 1 droite par 1 point du plan — ils sont restés au point de vue élémentaire, celui d'Euclide.

Riemann, du point de vue analytique (étude mathématique de la *distance*), est conduit à dire qu'*il n'y a pas de parallèle*. Pour Euclide il en est *une seule*.

Helmholtz, Lie, M. Poincaré, ont pris la question au point de vue des groupes de mouvements et ont prouvé *qu'aucune de ces 3 géométries n'était absurde*.

Elles ont même un rôle au point de vue strictement scientifique.

II

MÉCANIQUE — ASTRONOMIE

I. — *Mécanique pure.*

M. Picard a longuement insisté sur les principes de la Mécanique et il y avait lieu, en effet, d'insister.

S'il y a, certes, matière à critique philosophique dans les fondements de l'Analyse et de la Géométrie, il en est de même ici, *a fortiori*, dans la Mécanique.

Les principes, peut-on dire, sont le *résidu*, la *quintessence* d'innombrables expériences, depuis celles d'Archimède, en Statique, et celles de Galilée, en Dynamique. Cependant ce mot « résidu » serait exagéré, car la réflexion attentive révèle combien l'esprit a mis de soi dans l'élaboration des concepts scientifiques : plutôt que « résultat d'expérience », les principes sont bien « une manière d'interroger l'expérience (1) ».

La Mécanique classique de Galilée, Newton, d'Alembert, Lagrange, Jacobi, renferme un *enchevêtrement inextricable* de la *force* et de la *masse*, des *forces statiques* et des *forces dynamiques*.

L'histoire de la Science laisse entrevoir comment s'est produite cette confusion chaotique des deux sortes de forces : Galilée et Newton sont peu distants l'un de l'autre ; la pesanteur s'offrait à Galilée comme prototype à la fois de force statique et de force dynamique ; — d'autre part, Newton montrait une ressemblance effective entre la chute de la pomme et la tendance à la chute de la Lune vers la Terre. Ainsi ont été confondus absolument des phénomènes dont les uns (mouvement des corps célestes) ne peuvent être qu'*observés*, tandis que les autres peuvent être *expérimentés* dans une certaine mesure (mouvement des corps terrestres).

La Psychologie explique encore que les deux notions se soient brouillées dans la Science, car nous faisons un *effort* du même

(1) J. Andrade, *Revue philosophique*, 1898. — R. d'Adhemar : *Revue des Questions scientifiques* et *Revue des Deux-Mondes*, 1902.

genre pour retenir un fardeau ou pour lancer une pierre, et fatalement la Science est toujours un peu anthropomorphique. Puisque des *définitions parfaitement logiques* sont *impossibles*, il faut donc renoncer absolument à faire de la Mécanique une branche des Mathématiques purès; elle constitue le premier chapitre de la Physique théorique.

L'ancienne Mécanique avait la prétention de prendre pour unique point de départ la force, mesurée par ses effets statiques, et elle posait que la masse est le quotient de la force ainsi définie par l'accélération provoquée.

M. J. Andrade a fait remarquer que ceci suppose *deux repères absolus*, pour l'espace et le temps, et il préfère ne conserver qu'*un absolu*, la force statique qu'il regarde, avec Reech, comme proportionnelle à la variation d'accélération entre le nouveau mouvement, troublé, et un certain cours naturel des choses, primitif. Cela est très satisfaisant en ce que, dans la Mécanique terrestre, l'on n'a plus à se préoccuper du mouvement de la Terre; mais que vaut l'assimilation systématique de la force à la traction d'un fil élastique dont l'allongement mesurerait précisément l'intensité?

Kirchhoff est au pôle opposé.

Pour l'*École du Fil* la force est essentiellement un *effort* qui fatigue un lien; l'École de Kirchhoff pourrait être appelée *École cinématique*. Ici la force n'est plus que le nom d'une *expression mathématique*, savoir le produit de l'accélération par un coefficient, la masse, dont l'expérience fixera la valeur relative.

Pour M. Boltzmann (et, avec lui, MM. Mach et Bloudlot, M. Appell), le fondement de la Mécanique se réduit à ceci : des points matériels échangent entre eux des accélérations ne dépendant que des distances, avec un système unique de nombres proportionnels, les masses, et avec addition géométrique pour ces accélérations.

Pour M. Picard la notion première serait celle de *champ de force*, avec quelques postulats reliant la force statique et la force dynamique.

M. Poincaré (1) améliore infiniment l'exposition de la Méca-

(1) *Congrès de Philosophie* de 1900. Tome III (Paris, Colin).

nique classique en substituant au *principe de l'Inertie* l'énoncé suivant : « L'accélération d'un corps ne dépend que de la position de ce corps et des corps voisins et de leurs vitesses » ; — et au *principe Action-Réaction*, celui-ci : « Le centre de gravité d'un système isolé ne peut avoir qu'un mouvement rectiligne et uniforme » (d'où la définition des masses).

Hertz, enfin, séparant sans hésitation la Mécanique *terrestre* de la Mécanique *céleste* et rejetant celle-ci, supprime partout la force et met partout des *liaisons*. Il introduit, s'il y a lieu, des *masses cachées*, des *éthers*, il abandonne l'étude du point matériel comme manquant de *positivité* et fonde toute la Mécanique physique sur un principe unique : « Un corps libre se meut de telle façon que la courbure physique de sa trajectoire soit minima. »

L'œuvre posthume de Hertz, quoique très originale, porte la trace de l'influence d'Helmholtz qui avait déjà parlé de mouvements cachés dans la Thermodynamique. — La théorie de Hertz semble, à cette heure, « un vaste programme » plutôt qu'une doctrine dès maintenant applicable. Il n'est pas banal de voir un génial expérimentateur proposer cet idéal à la physique : devenir une cinématique, une géométrie à n dimensions! A lire l'*Einleitung* de Hertz, l'on se rend compte que la nouvelle conception de la Science qu'ont introduite en France MM. Poincaré et Duhem, tendait déjà à régner en Allemagne, dans l'entourage de l'illustre H. von Helmholtz.

II. — *Énergétique.*

Nous venons de le voir, les divers modes d'exposition de la Mécanique dérivent peu ou prou de conceptions philosophiques sur la Nature, conceptions plus ou moins *newtoniennes* ou *cartésiennes*.

L'on peut encore regarder la Mécanique comme faisant partie d'un corps de doctrine infiniment plus vaste, l'*Énergétique*.

Sadi Carnot et Mayer avaient prédit l'équivalence des quantités de chaleur et des quantités de travail mécanique ; Joule a vérifié ces prévisions vers 1850. Sur ce *principe de l'équiva-*

lence et sur un deuxième principe, l'*inégalité de Carnot-Clausius* : « l'entropie va en croissant », l'on peut fonder la Thermodynamique. L'application de cette science aux phénomènes les plus généraux, électriques, chimiques, vitaux, constitue l'Énergétique.

Dans un système isolé l'on arrive à définir l'énergie mécanique, l'énergie calorifique..., mais l'on sent bien qu'une définition analytique de l'*énergie* (ce mot étant pris dans le sens le plus général) est *impossible*. Pour chaque cas particulier l'on a pu écrire que la somme des énergies diverses est constante pour un sytème qui n'est soumis à aucune influence extérieure. C'est le principe de la *Conservation de l'Énergie*, généralisation du principe de l'équivalence. Et « toutes les formes connues de l'énergie ont une tendance à se transformer en énergie calorifique, qui se présente comme la forme la plus stable ». C'est là le deuxième principe, dû à Carnot et Clausius. Nous aurons à revenir plusieurs fois sur les principes de l'Énergétique. Si l'on veut exposer les fondements de la *Mécanique pure* à ce point de vue, l'on posera d'abord qu'il y a conservation de la somme des énergies potentielle et cinétique d'un système libre, et ensuite que ce système satisfait à la loi d'Hamilton (principe de la *moindre action* généralisé).

L'avantage qu'il y a à se placer, en Mécanique et dans la Physique tout entière, au point de vue énergétique, c'est que cet ordre d'idées réduit *au minimum le nombre des hypothèses* sur la structure des corps et leurs relations réciproques. De même que, au point de vue mathématique, la Statique entière peut être résumée par le principe des travaux virtuels (Bernouilli-Lagrange) ou bien, s'il y a potentiel des forces, par cette formule : « l'équilibre stable correspond au *minimum* du potentiel », — de même la Statique thermodynamique peut être résumée par le principe analogue où le *travail des forces* est remplacé par le *travail non compensé* et le *potentiel des forces* par le *potentiel thermodynamique total*.

Massieu, Maxwell, Helmholtz, et surtout M. Gibbs, ont mis en évidence le rôle de ce potentiel généralisé, qui est la base des beaux travaux de M. Duhem.

J'aurai à revenir, dans ma conclusion, sur la Mécanique, en

particulier sur les idées de M. Duhem (1). Je n'insisterai pas sur la Mécanique céleste : d'une part, au point de vue mathématique, elle exige encore des recherches d'une difficulté immense. — Pratiquement l'on prévoit déjà actuellement les phénomènes astronomiques avec une précision inouïe.

III

PHYSIQUE DE L'ÉTHER

I. — *Optique. — Électricité.*

L'Optique et l'Électricité constituent la Physique de l'éther.

Les espaces interplanétaires sont traversés par la lumière. Ce pouvait être interprété par une *émission* de particules ou par une *ondulation* d'un fluide. La doctrine d'émission était celle de Newton. Elle a dû être abandonnée, au grand désespoir de Biot, devant la découverte de nombreux phénomènes qu'elle ne parvenait pas à expliquer. Par exemple, de la lumière superposée à de la lumière peut produire de l'obscurité. Ce phénomène d'*interférence* se peut comprendre dans la théorie de l'ondulation : à l'estuaire d'un fleuve, une vague en mouvement vers la mer et une vague venant sur la côte se peuvent annuler réciproquement. La théorie des ondulations a été construite par le génie de Fresnel, complétée et modifiée après lui par les travaux de MM. Franz Neumann, Mac Cullagh, Sarrau, Boussinesq.

Dans ces dernières années, la théorie a reçu une magnifique affirmation : M. Lippmann, en matérialisant, pour ainsi dire, les ondes hypothétiques de Fresnel, est parvenu à résoudre, en principe, le problème de la *photographie des couleurs*.

L'Optique de Fresnel et de ses brillants successeurs confine aux théories générales de l'*Élasticité* (Cauchy, Poisson, Navier, Lamé, W. Thomson, Clebsch, Saint-Venant, Boussinesq), — et de l'*Hydrodynamique* (Euler, Lagrange, Helmholtz).

(1) Voir dans la *Revue des Questions scientifiques* (Louvain) les articles de MM. Duhem, Vieaire, de Lapparent.

Certain chapitre de l'Hydrodynamique, la théorie des ondes semble être en voie de renouvellement à cette heure, avec les travaux d'Hugoniot repris par MM. Hadamard, Duhem, J. Coulon.

Tandis que Fresnel, au début du XIXe siècle, créait l'Optique nouvelle, Ampère fondait l'Électrodynamique et posait que la notion de courant voltaïque est une *notion première* parce qu'il ne pouvait la réduire à celle de déplacement de charges d'électricité statique obéissant à la loi de Coulomb. A côté du courant électrique il considérait donc les forces de l'électricité statique et du magnétisme. Rien n'est plus stupéfiant que l'histoire, au XIXe siècle, des théories électriques et magnétiques. Il y a 50 ans, devançant toute expérience, Maxwell a posé, presque *a priori*, que les phénomènes électrique, magnétique, optique, n'étaient qu'un seul et même phénomène, en principe. Les anciennes théories opposaient radicalement les *conducteurs* aux *isolants*, mais l'idée d'action à distance répugnait à Faraday qui avait tracé le plan, aux contours très flous, d'une électrostatique des corps isolants ou *diélectriques*. Maxwell, s'y reprenant d'ailleurs plusieurs fois, se contredisant lui-même constamment, crée une électrostatique et une électrodynamique des diélectriques; il étudie comment se propagent, avec ses hypothèses, les perturbations électriques créées par les vibrations périodiques d'un champ magnétique et il trouve que la vitesse de propagation doit être celle de la lumière. De là à affirmer que *la lumière* est due à une suite de *courants alternatifs* qui se propagent dans un *éther diélectrique* (substitué à l'éther élastique de Fresnel), courants qui changeraient de sens plusieurs millions de fois par seconde, il n'y avait qu'un pas à franchir et Maxwell l'a franchi avec une audace qui eût fait traiter de fou un homme médiocre.

L'œuvre de Maxwell est pleine d'incohérences logiques; il a *deviné* le lien des phénomènes électro-magnétiques et optiques et il n'a fait qu'*esquisser* une théorie rationnelle. Après sa mort, Hertz réalisa ces ondes dont il avait prophétiquement affirmé l'existence.

La théorie de Fresnel a eu comme consécration la photographie des couleurs; — celle de Maxwell a trouvé son application pratique dans la *télégraphie sans fil* (MM. Branly, Lodge). Dans

ces années dernières, les idées ont évolué encore. La théorie de Maxwell a été modifiée par M. Lorentz, afin de mieux rendre compte de phénomènes nouveaux, tels que l'*aberration*. « Pour M. Lorentz, l'électricité adhère à la matière, et les phénomènes électriques sont dus à certaines petites masses matérielles très ténues et chargées d'électricité; il appelle ces petits corps des *ions* ou *electrons*. » La théorie de M. Lorentz a fait prévoir le phénomène de M. Zeemann où « le magnétisme agissant sur une source lumineuse monochromatique vient la modifier dans la durée de la période et la polariser ». Postérieurement à l'époque où M. Picard écrivait son rapport, la thèse de M. Crémieu est venue semer le trouble dans le monde des physiciens (1).

Ampère, dans son immortel ouvrage, pose une hypothèse sur les éléments infiniment petits des courants voltaïques, hypothèse de forme newtonienne.

La découverte de l'*Induction* a suivi de près ses travaux. Mais qu'est un *courant ouvert?* La conception d'Ampère conduit à des bizarreries et Helmholtz la modifie; mais, remarquons-le bien avec M. Poincaré, « dans le cas des courants fermés, *seul accessible à l'expérience, les deux théories concordent;* dans tous les autres cas, elles *diffèrent* ».

Ainsi l'on parlait des *courants ouverts,* mais ils n'étaient pas le moins du monde réalisés; l'on pouvait donc faire sur eux n'importe quelle hypothèse. Maxwell avait le droit de les supprimer « d'un trait de plume ». Il le fit. Cependant Rowland crut avoir réalisé un courant ouvert : « Un disque recevait une forte charge électrostatique et une très grande vitesse de rotation », — l'aiguille d'un galvanomètre était déviée comme par un courant voltaïque.

Ceci s'accorde à merveille avec les idées de Lorentz, pour qui les *courants de conduction* sont, au fond, des *courants de convexion* (2). M. Crémieu semble avoir prouvé que le résultat de

(1) Voir la magistrale étude de M. H. Poincaré dans la *Revue générale des Sciences,* 30 nov. 1901, Paris, Colin.

(2) Le courant de *conduction* peut être représenté par un courant d'eau dans une conduite, le courant de *convexion* par le déplacement d'un seau d'eau, comme dans la chaîne au moment d'un incendie. Voir J. Thirion, article sur *Rowland*, *Revue des Questions scientifiques*, janvier 1902.

Rowland était *illusoire* — et Rowland précisément est mort à ce moment.

Si les expériences de M. Crémieu sont confirmées, ce sera le bouleversement de nos conceptions électrodynamiques. Il y a là un *instant critique* dans l'histoire de la Physique. J'espère avoir montré combien le mot *courant*, comme le mot *force*, correspond peu à quelque chose d'absolument *positif*. — Combien nous sommes loin, avec les idées toutes récentes de MM. Lorentz, Larmor, Wiechert... de l'âge d'or des Coulomb, Poisson, Ampère...

II. — *Nouveaux rayonnements.*

Hertz a donc génialement développé des ondes par les décharges oscillantes d'un condensateur. La différence entre ces ondes de Maxwell et celles de Fresnel est que celles-ci sont beaucoup plus longues et que nos yeux, actuellement, ne perçoivent pas celles-là. L'on a découvert d'autres rayonnements, *rayons cathodiques*, déviables par l'amiant et déchargeant les conducteurs électrisés. L'École anglaise de Physique a tout de suite interprété ces rayons dans l'hypothèse de l'*émission* (1) qui a suscité de nombreuses découvertes tandis que l'interprétation ondulatoire n'a pu être faite à ce jour. En 1895, M. Röntgen a découvert les rayons X qui rendent *phosphorescents* certains corps, impressionnent les plaques photographiques mêmes après avoir traversé les corps opaques, et, à l'inverse de la lumière ordinaire, se propagent *en ligne droite sans réfraction ni diffraction*. « Les rayons de Röntgen se *différencient* surtout des rayons cathodiques en ce qu'ils ne sont point déviés par les champs magnétiques ou électriques et qu'ils ne transportent point de charges électriques appréciables. » M. Perrin avait nettement démontré cette derrière propriété des rayons cathodiques ; M. Sagnac a découvert les *rayons secondaires*, comparables à un mélange de rayons Röntgen et de rayons cathodiques. Tout cela n'est pas fait pour rendre simples les études de ce genre.

(1) J. Perrin, *Revue scientifique*, avril 1901.

Les rayons précédents accompagnent les décharges à travers les milieux gazeux raréfiés. M. Henri Becquerel a reconnu que l'uranium *émet spontanément* des rayons analogues aux rayons X. Les *rayons de Becquerel* « traversent le papier noir, les métaux, ne se réfléchissent ni se réfractent ». Ils ont fait l'objet d'immenses travaux en Allemagne et en Angleterrre. En France, Mme et M. Curie, M. Debierne, ont découvert de nouvelles substances *radioactives* infiniment *rares* et du plus haut intérêt spéculatif. Sans doute les espaces sont sillonnés de radiations, d'ondulations diverses, pour lesquelles nous n'avons aucun sens révélateur de leur présence.

IV

PHYSIQUE DE LA MATIÈRE. — CHIMIE.

I. — *Physique moléculaire. — Chimie physique. — Mécanique chimique.*

Certaines branches des Sciences physiques semblent, à cette heure, n'avoir pas besoin, comme l'Électricité et l'Optique, de l'introduction de masses cachées : c'est la Physique de la matière, comme le dit M. Picard, de plus en plus en relations étroites avec la chimie.

Nous allons voir bientôt le rôle considérable de l'Énergétique dans ces directions de la recherche. Certaines théories, cependant, se passeraient difficilement d'*hypothèses moléculaires* qui, on l'a vu, sont éliminées systématiquement dans l'Énergétique : telle est la *théorie cinétique des gaz,* de Clausius, Maxwell, de M. Boltzmann, qui a conduit « à prévoir que le frottement intérieur est indépendant de la pression ». On ne voit pas aujourd'hui quelle théorie différente pourrait rendre compte, par exemple, de la *diffusion.*

Des travaux *expérimentaux* et *théoriques,* fort importants, semblent démontrer de plus en plus qu'il y a continuité entre les *trois états* de la matière : l'air et l'hydrogène viennent d'être liquéfiés et l'on parle couramment aujourd'hui d' « écoulement des solides » et de « rigidité des liquides » — de « liquides

cristallisés », puisque l'on en connaît qui sont *biréfringents*. M. Van der Wals a donné une relation qui remplacerait la loi de Mariotte (reconnue depuis longtemps comme n'étant qu'une grossière approximation). Cette *loi des états correspondants* serait la même pour tous les corps, mais il semble que les travaux de MM. Amagat et Mathias en diminuent fortement la généralité.

La loi de Dulong et Petit sur les chaleurs spécifiques, la loi de Faraday sur l'électrolyse des sels, les travaux d'Henri Sainte-Claire-Deville sur la dissociation, mille autres choses *n'autorisent plus à séparer nettement* la Physique de la Chimie.

La *cryoscopie*, la *tonométrie* fondées par M. Raoult relient encore les deux sciences, de même que la théorie de l'*osmose*. L'osmose, on le verra, joue un rôle fondamental dans les phénomènes *vitaux*, et l'on peut dire que « l'assimilation, faite par M. van T. Hoff entre la *pression osmotique* dans les solutions et la *pression* dans les gaz, a été un trait de génie. »

Il est des cas d'exception aux lois de MM. Raoult et van T. Hoff : sous l'influence des idées de MM. Arrhénius et J.-J. Thomson, l'on tend à interpréter les faits exceptionnels par la théorie des *ions* (1).

Après avoir considéré la physico-chimie *moléculaire*, nous arrivons à la physico-chimie *énergétique*.

Thomson et M. Berthelot avaient fondé la *Thermochimie* dont les cadres trop étroits ont été brisés par les découvertes relatives à la dissociation du carbonate de chaux, de l'eau... La Mécanique chimique s'est élevée sur ces ruines : un nom la domine, celui de M. Gibbs. Ses travaux étaient antérieurs à ceux de Helmholtz qui ont eu, à l'origine « plus de retentissement ». Ce que Carnot appelait *puissance motrice*, Helmholtz *énergie libre* et Maxwell *utropie*, M. Duhem l'appelle *potentiel thermodynamique* ; l'étude de cette fonction est le point central de la théorie qui rend *deux* services éminents, « elle établit entre certaines grandeurs *mesurables* des relations *nécessaires* que l'expérimentation, abandonnée à elle-même, serait bien

(1) J. Perrin. *Revue scientifique*, avril 1904.

longue à reconnaître... et elle augmente le *rendement scientifique* de l'expérimentation en faisant ressortir des analogies qui auraient pu longtemps échapper ».

Les équilibres chimiques sont groupés aujourd'hui d'une manière merveilleusement simple par la *loi des phases* (1) de Gibbs, et l'on peut prévoir le sens du *déplacement* de l'équilibre pour des changements donnés de pression... La loi d'équilibre des mélanges gazeux paraît obtenue et M. van T. Hoff a donné une formule générale de l'équilibre des solutions diluées.

Des difficultés immenses se sont présentées dans certains cas, pour la théorie ; il y a diverses sortes d'équilibre chimique ; il existe des cas de *repos chimique*, comme dit M. Le Châtelier, de *faux équilibre*, comme dit M. Duhem : l'image serait un corps retenu par le frottement sur un plan incliné. M. Duhem a proposé une théorie des faux équilibres qui est un grand pas en avant dans cette voie difficile.

II. — *Chimie minérale. — Chimie organique.*

L'importance de la Mécanique chimique, « qui doit son plein développement aux travaux de M. Willard Gibbs, est comparable à celle de la Chimie minérale créée par Lavoisier, de la Chimie organique dérivée des travaux de Gerhardt ».

Nous allons dire un mot des travaux récents de ces deux chimies. L'on ne possédait autrefois « qu'*une* seule méthode pour déterminer les poids moléculaires : elle découlait de la loi d'Avogadro et d'Ampère, et elle était basée sur la détermination des densités de vapeur ». Les progrès de la Physico-chimie ont donné, dans ce domaine, de nombreuses et puissantes armes. La chose était de haute importance pour l'édification de la théorie des *valences* et de la *stéréochimie*. La théorie stéréochimique a eu « pour point de départ les travaux cristallographiques de Pasteur ; pour créateurs, MM. Le Bel et van T. Hoff ». Cette image de la molécule, dans l'espace à trois dimensions, interprète des faits nombreux et surprenants (pour les anciens

(1) P. Duhem, *Thermodynamique et Chimie*, chez Hermann, 1902.

chimistes » : par exemple, avec même composition, deux corps peuvent être totalement dissemblables. L'on dira qu'ils ont pour images deux polyèdres orientés différemment. La stéréochimie, après les merveilleuses *synthèses* de MM. Wöhler et Berthelot, a été le *guide indispensable* sans lequel les nouvelles synthèses auraient peut-être été extrêmement retardées...

« La notion de valence a été aussi, en chimie minérale, un guide fécond... la *classification* périodique de Mendeleef qui, malgré ses défauts, demeure encore *la seule possible*, classe les corps d'après leur valence maxima par rapport à l'oxygène... elle a fait découvrir le germanium et le scandium. » Enfin l'accroissement de notre possibilité d'usage des moyens physiques énergiques, l'accroissement de finesse des appareils, ont permis des découvertes notables, celle de l'argon par lord Rayleigh et M. Ramsay, celle du diamant artificiel par M. Moissan, élève de Frémy...

V

SCIENCES NATURELLES

I. — *Minéralogie. — Géologie.*

Je me suis placé, avant tout, au point de vue des *théories rationnelles*, pour écrire ces pages — je dirai donc un mot seulement des Sciences, dites naturelles, qui font l'objet des chapitres v à viii du Rapport de M. É. Picard.

La Minéralogie aurait pu être rattachée logiquement aux chapitres précédents, mais toutes les classifications sont mauvaises et sans importance, en somme.

La Minéralogie, qui étudie les *cristaux*, est en relations étroites et immédiates avec la Géométrie. C'est ce qu'a compris Bravais, il y a longtemps. Soncke et Mallard, il y a trente ans, ont substitué « aux molécules symétriques de Bravais des groupes de molécules asymétriques disposés symétriquement ». MM. Schœnflies et van Fedorow ont repris la question au point de vue mathématique et l'on doit aussi d'importants résultats à M. Wallerant.

La Géologie est une science d'un autre ordre : elle veut *reconstituer l'histoire de notre planète*. Léopold de Buch et Élie de Beaumont avaient créé des théories qui n'ont pu se maintenir, mais ils ont été de « grands précurseurs ». Par les travaux de M. Suess les idées sont entièrement modifiées sur *la formation des montagnes*, et ce savant a ruiné la conception *pentagonale* de Beaumont, à laquelle Marcel Bertrand substitue le *système orthogonal*. L'on se rend compte, à la lecture du magistral Traité de M. de Lapparent, que l'histoire des variations des terres et des mers commence à se préciser et que les idées ont absolument changé sur bien des points, par exemple, sur la question de la houille.

L'*expérimentation* commence même à s'introduire dans la Géologie. MM. Fouqué et Michel Lévy ont fabriqué des *roches microlitiques basiques* identiques aux roches naturelles, mais sur les *roches acides* plane encore « le mystère le plus complet ».

II. — *Physiologie. — Chimie biologique.*

Nous arrivons aux phénomènes des vivants. D'importantes recherches récentes ont trait à l'*Énergétique* (1), et M. Chauveau pense qu'il y a dans les phénomènes vitaux « une forme spéciale de l'énergie ».

D'autre part, la *physiologie cellulaire* s'est beaucoup développée.

Assurément, il était sage, il devait être *fécond* d'étudier les êtres unicellulaires avec grand détail, mais M. Picard n'avait-il pas bien raison de rappeler « qu'un être vivant est autre chose qu'une *juxtaposition* de cellules », de même, dirais-je volontiers, qu'une Symphonie de Beethoven est autre chose que la juxtaposition des notes qui la composent...

L'osmose joue un rôle considérable dans les phénomènes vitaux et peut-être, par exemple, dans la reproduction. Il semble aussi que les *ferments solubles* aient un rôle essentiel. D'après M. Berthelot, « ils jouent le rôle d'*amorces* pour les réactions *irréversibles* se produisant dans des éléments en *équilibre instable* ».

(1) Voir les Rapports du *Congrès de Physique* en 1900, chez Gauthier-Villars.

Mais les ferments solubles sont à peine connus. D'après M. Morat, « ils seraient capables de suppléer le système nerveux dans un certain nombre d'actions vitales ».

L'anatomie et l'histologie du système nerveux sont très étudiées — une théorie ingénieuse, celle des *Neurones*, est apparue qui ne s'impose pas actuellement.

En somme, la Physiologie est une science qui *commence*, et sur les théories générales émises nous dirons quelques mots seulement dans notre conclusion.

III. — *Botanique. — Zoologie.*

La *cellule* est regardée comme l'*unité* de matière vivante, unité qui peut très bien être *provisoire*, comme la *simplicité* de certains corps, au point de vue chimique.

La cellule est donc l'unité actuelle. Dans la cellule, le *noyau* joue un rôle capital, et l'on a mis en évidence la différence des noyaux du *tissu végétatif* avec ceux des *cellules reproductrices*...

La Botanique et la Zoologie relèvent de la Biologie générale « qui est dominée tout entière aujourd'hui par l'idée d'évolution ».

L'on doit distinguer l'évolution de l'individu et l'évolution des groupes d'individus, appelées par Hœckel *ontogénie* et *phylogénie*. La première science, seule, est vraiment science : c'est l'*embryologie générale*.

Des faits extrêmement curieux ont pu être observés et expérimentés, par exemple, des *évolutions condensées*. M. Delage a reconnu des cas où « une portion d'œuf sans noyau se montre susceptible d'être fécondée », et M. Lœb, avec des solutions salines, a obtenu « des *larves* avec des œufs d'oursins *non fécondés* ».

Il n'est pas encore, dans cet ordre, de théorie bien assise. D'autre part, chacun sait combien la *phylogénie* a suscité de discussions passionnées.

Il est certain que « les *observations* des zoologistes, complétées par les *données* de la paléontologie, ont démontré, de la

manière la plus nette, la *plasticité* d'un grand nombre d'espèces ». Mais les uns, disciples de Lamarck, attachent plus d'importance à l'*hérédité des caractères acquis par l'usage*; les autres, avec Darwin, attribuent le rôle principal à la *sélection naturelle*, à la *concurrence vitale*.

Cependant « des *espèces nouvelles* se sont montrées subitement, sans intermédiaires ni préliminaires et sont restées *fixes* ». (Decaisne, Naudin, M. Hugo de Vries.)

Cependant encore il est des cas de *Convergence des espèces*. (MM. Giard, Carl Vogt...)

En résumé, il est des évolutions partielles constatées, dans l'*ontogénie* comme dans la *phylogénie*; des ressemblances ont été démontrées entre l'évolution de l'individu et celle de l'espèce. C'est tout ce que nous dit la Science positive. Comme l'éther, élastique ou diélectrique, a été un *instrument de découvertes*, de même les diverses doctrines d'évolution ont provoqué un *mouvement considérable* de travaux, suivis de belles découvertes. Cela suffit amplement, certes, à assurer à l'idée générale d'évolution notre très vive admiration.

Par exemple, il n'est pas douteux que cette idée directrice ait provoqué un magnifique progrès de la Paléontologie. L'on a fouillé l'immensité des temps comme on a fouillé les profondeurs des Océans, comme l'on fouille toutes les contrées du globe. Chacun sait que l'on peut visiter des collections d'animaux préhistoriques mis sur pied.

L'on a eu de la chance de retrouver des *insectes* et même des *microbes fossiles*.

D'après M. Barrois, c'est la Bretagne qui a fourni la *faune la plus ancienne*. « On a quelque raison de croire que cette faune est loin d'être la faune *primordiale*; mais peut-être, comme le pense M. Bergeron, ne doit-on conserver que *peu d'espoir* de rencontrer des fossiles, dans les sédiments précambriens, à cause du *métamorphisme* subi par ces terrains. Il faudrait alors perdre tout espoir de remonter plus avant dans l'histoire de la vie sur notre planète. »

L'on a donc pu écrire quelques pages, certes fort belles, de l'histoire de la vie.

Nous voulons signaler ici certaines idées intéressantes qui

ont été émises, en ces dernières années, sur l'évolution de l'individu, sur la vie et la mort individuelles.

Les idées de MM. Weissmann, Goette, Butschli,... Delbœuf, sont résumées par M. A. Sabatier (1), qui propose une théorie fort originale : La vie serait essentiellement un *pouvoir d'amorce*, et ce pouvoir, le protoplasme le perdrait progressivement en se perfectionnant, c'est-à-dire en se différenciant — d'où une explication fort intéressante de la senescence des organes sexuels... La seule lecture de cet ouvrage montre combien la doctrine évolutive est féconde en ce qu'elle peut provoquer des recherches qui, sans elle, n'eussent pas été entreprises.

IV. — *Médecine. — Théories microbiennes.*

« S'il est une partie de la science qui soit à un tournant de son histoire, c'est assurément la Médecine. »

La Médecine est devenue *expérimentale* grâce, en partie, à Claude Bernard. Cette « transformation, commencée sous l'influence des physiologistes, s'est prodigieusement accélérée à la suite des *incomparables découvertes* de Pasteur ».

Pendant l'âge d'or, dit justement M. Picard, *on ne vit que le microbe,* laissant de côté la question de *résistance de l'organisme ;* après l'âge héroïque, où tout paraît simple, viennent les difficultés.

Depuis vingt ans, l'on travaille avec une merveilleuse ardeur, les observations s'accumulent et les théories naissent : la meilleure théorie de la défense de l'organisme paraît être celle de M. Metschnikoff ; il y aurait une sorte d'*englobement* des microbes, la *phagocytose,* qui expliquerait l'immunité naturelle et l'immunité acquise.

Les études de *Microbiologie* ont donc pris une importance immense en Médecine, elles ont pénétré aussi dans le domaine de la *Chimie générale,* de la *Chimie agricole.*

Notre immortel Pasteur a été l'initiateur de ce majestueux mouvement vers l'infiniment petit.

(1) *Essai sur la Vie et la Mort*, par A. Sabatier, correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des Sciences de Montpellier. Paris, Vigot frères.

CONCLUSION

MÉCANISME UNIVERSEL ET ALGORITHMIE RÉGRESSIVE

D'innombrables difficultés philosophiques surgissent lorsque l'on examine les doctrines scientifiques.

Helmholtz n'a pas dédaigné de faire une théorie du *nombre entier*, M. Dedekind a écrit de très belles pages sur le *nombre irrationnel*, Paul du Bois Reymond sur l'*infiniment petit* (1). Auguste Comte croyait, avec Lagrange, que l'analyse pouvait se passer de cette notion, en définissant *algébriquement* la dérivée. C'est encore le point de vue de M. Méray. Les travaux du XIXe siècle sur les séries trigonométriques ont prouvé que le point de vue de Lagrange était trop étroit (2).

Les travaux de M. G. Cantor sur les *Ensembles* et sur le *Transfini* sont particulièrement dignes d'attirer l'attention des philosophes. Il en est de même des travaux sur les principes de de la *Géométrie euclidienne* et sur *les trois Géométries comparées*.

Riemann, Helmholtz, Lie, M. Poincaré, prennent la question au point de vue analytique : *un point* c'est *un système de trois nombres*. Cayley, M. Félix Klein, subordonnent « la conception métrique de l'espace à la conception projective ».

La question, au point de vue philosophique, est trop vaste pour que je l'aborde ici (3).

Je passe de suite aux *Sciences physiques* et à une question soulevée par M. Picard, celle du *Mécanisme*.

« C'était une idée chère aux Cartésiens que toutes les transformations du monde physique se font d'après les lois de la mécanique. Quel est le sens exact de cette assertion, si toutefois elle en a un? »

(1) *Théorie générale des Fonctions*, Paris, HERMANN.

(2) *Travaux de* FOURIER, thèse de M. Émile BOREL.

(3) Il faudrait citer un nombre immense de travaux. Voir entre autres le volume de M. RUSSELL, trad. CADENAT (GAUTHIER-VILLARS); — le *Mémoire* de M. HILBERT, trad. LAUGEL (GAUTHIER-VILLARS); — le *Mémoire* de M. Félix KLEIN, trad. *Annales de la Faculté des Sciences de Toulouse* (GAUTHIER-VILLARS); — les *Mémoires* de M. H. POINCARÉ. *Revue de Métaphysique* (A. COLIN); — les *Thèses* de MM. COUTURAT et HANNEQUIN (ALCAN); — les articles de MM. Borel, Évellin et Z. dans la *Revue philosophique*; — les travaux de M. MANSION.

..... « Je me garderai bien, pour ma part, de formuler une réponse sur une question qui me paraît trop vague. »

Telle est la réserve de M. Picard. Je serais assez porté à être plus affirmatif et à dire nettement que l'expression « explication mécanique des phénomènes naturels » n'a *aucun sens*.

Qu'est le Mécanisme, au point de vue *scientifique?*

La *Mécanique rationnelle* sépare très nettement *solides, liquides, gaz*. Acceptons-le.

Mais la Mécanique rationnelle *néglige les frottements,* et il y en a partout : frottement proprement dit, hystéresis...

Par là la Mécanique rationnelle pose la *réversibilité* de tous les phénomènes, alors que la Physique nous porte à les regarder comme tous *irréversibles*.

Ainsi la Mécanique, pour être vraie, *doit s'incorporer quelque relation d'inégalité,* par exemple l'inégalité de Clausius. Voilà ce que lui impose dès aujourd'hui le progrès de la Thermodynamique. Des progrès ultérieurs de l'Électrodynamique lui imposeront peut-être plus tard de s'incorporer d'autres *relations d'inégalité*.

Tenons-nous-en à l'inégalité de Clausius. L'on sait que les équations de la Mécanique rationnelle classique peuvent être mises sous la forme célèbre donnée par Lagrange.

Helmholtz et M. Boltzmann, pour autoriser la conception mécanique de la chaleur, ont tenté de concilier les équations de Lagrange avec l'inégalité de Clausius. Malgré leur ingéniosité grande, ils ont *échoué,* aux yeux de M. H. Poincaré, c'est-à-dire : ils ont été obligés de mettre dans leur mécanisme des hypothèses qui paraissent singulières.

Singulières ou naturelles, il est certain qu'il faut introduire des hypothèses assez compliquées pour fabriquer un Mécanisme acceptable des phénomènes calorifiques.

Et d'ailleurs, le Mécanisme pourquoi serait-ce « les Équations de Lagrange »?

Ainsi, il n'est pas facile de réduire la Thermodynamique aux Équations de Lagrange et, en outre, pourquoi les Équations de Lagrange seraient-elles le Mécanisme?

Prenons garde : des circonstances contingentes nous ont fait, à notre insu, donner un sens spécial, une signification parti-

culière au mot *Mécanisme*. Parce que l'on a étudié d'abord les mouvements des corps célestes et, à la surface de la Terre, des phénomènes où toute influence autre que la pesanteur pouvait être négligée, parce que dans les deux cas les Équations de Lagrange sont applicables, *l'on a instinctivement proclamé* Mécanique *tout phénomène auquel les Équations de Lagrange sont encore applicables.*

Lorsque plus tard des physiciens, comme Fresnel et Maxwell, ont introduit leurs éthers, un physicien de leur taille, Hertz, venu après eux, formé à leur école, habitué à manier des quantités très petites, tandis que les Newton et les Laplace vivaient au contact des immenses distances interplanétaires, — Hertz, avec d'autres habitudes d'esprit, a eu une *notion différente du Mécanisme.*

Je crois que l'on pourrait dire que, bien loin que le Mécanisme soit une chose bien définie, il y a autant de conceptions du Mécanisme qu'il y a de penseurs.

D'ailleurs, quel que soit le point de vue, plus ou moins *cartésien*, plus ou moins *newtonien*, adopté pour la *Mécanique pure* (changement de *position* d'une masse dans le *temps*), — il est de toute nécessité, pour la constitution d'une vraie *Mécanique physique*, d'introduire un *principe d'irréversibilité.*

Ce principe introduira-t-il quelque chose essentiellement nouvelle, comme le pense M. H. Poincaré? Ou bien peut-il lui-même être ramené au Mécanisme pur, comme le pensent Helmholtz et M. Boltzmann?

Comme ceci ne peut être obtenu que par l'introduction d'*hypothèses*, la réserve de M. Poincaré est certes naturelle.

Je ne saurais, ici, développer à fond cette discussion. Je dirai seulement ceci : les meilleurs esprits ont sur le Mécanisme pur les idées les plus différentes, d'après leur mentalité propre, d'après l'objet de leurs études. L'*astronome* ne le concevra sans doute pas comme l'*ingénieur* : l'astronome n'a que faire de la question de la réversibilité, par exemple. L'*ingénieur* aura une conception autre que le *physicien*, pour mille raisons.

J'ajouterai qu'à mon sens le terme de *Mécanique rationnelle*, auquel certains tiennent tant, est absurde si l'on entend par là que la *Mécanique* est ou peut être *isolée* de la *Physique*.

La Mécanique doit évoluer et devenir la Physique générale, la *Théorie rationnelle* de la Nature...

Mais alors qu'est le Mécanisme? *Cela ne veut rien dire* si l'on cherche, dans le Mécanisme élargi, autre chose que la *forme mathématique* de la Théorie des phénomènes naturels.

La Physique mathématique donne, non pas une *explication mécanique,* mais une *image mathématique* du monde.

Eh bien donc, conservons ces mots : atome, force, énergie, — et ces théories ondulatoires, tourbillonnaires... puisque tout cela fait image, éveille notre imagination, soutient l'infirmité de notre entendement.

Mais ne cherchons pas dans ces termes *scientifiques* des *absolus métaphysiques.*

Ne poussons pas *à leurs extrêmes conséquences* nos théories.

Qu'est la masse de l'Univers (1), que vaut l'énergie de l'Univers, qu'est l'entropie de l'Univers?

L'on se heurte à des antinomies insolubles si l'on veut voir dans ce travail scientifique autre chose que des *moyens de parvenir à une image mathématique,* à une *Algorithmie* de la Nature.

Je dirais volontiers que le but est non pas le *Mécanisme,* mais le *Mathématisme...*

L'on en approche dans l'étude des non-vivants. L'on est encore extrêmement éloigné de cet idéal dans l'étude des vivants. Il semble qu'ici, dans une étude quantitative, l'*influence* du temps se fera sentir d'une manière plus profonde que chez les êtres inanimés où un phénomène semble bien n'être déterminé que par ceux qui viennent de le précéder. Pour les vivants les phénomènes qui ont précédé à intervalle de temps fini restent influents : c'est la doctrine même de l'évolution.

M. Picard a signalé avec force combien nombreuses, dans les sciences naturelles, sont les *théories creuses,* les *explications purement verbales.*

Nous avons constaté de grandes difficultés dans l'étude du monde inorganique.

La difficulté croît infiniment lorqu'apparaît la *vie.*

(1) HANNEQUIN, *Essai sur l'Hypothèse des Atomes* (ALCAN).

Mais je dirai que, si, à mes yeux, le « *dogme mécanique*, que la *vie* n'est rien autre qu'un *problème physico-chimique* », n'a aucune valeur absolue, il y avait cependant là une idée *nécessaire* pour nous inviter à rechercher, *sous les apparences complexes* de la vie, le *nombre*, le mathématisme.

Certains ont cru, d'une manière absolue, qu'ils réduiraient intégralement la *vie* au *mécanisme*. Mais, je le crois fermement, il existe entre les diverses catégories de savants des malentendus, inévitables, peut-être, à cause de la complexité infiniment croissante, de chaque branche de la science.

Il se produit souvent un fait analogue à celui que racontait M. Henry Poincaré dans l'une de ses spirituelles préfaces : « Tout le monde croit fermement à la *loi des erreurs* parce que les *mathématiciens* s'imaginent que c'est un fait d'observation et les *observateurs* que c'est un théorème de mathématiques. »

Lors donc que ceux qui, au contact du Mécanisme, ont reconnu qu'il comporte des *difficultés logiques* extrêmement grandes, d'autres, ne se doutant aucunement de l'inquiétude des premiers, tiennent pour *assurés* des principes qui paraissent à ceux-ci un peu fuyants, *insaisissables*, et c'est ainsi qu'apparaissent dans la science, par de gigantesques *extrapolations* que rien ne légitime, les *formules dogmatiques outrancières*...

Il me semble que la thèse mécaniste radicale est dans ce cas... qu'elle est bien simpliste et que la Science n'autorise aucunement à *supprimer* d'un trait de plume les *qualités* des choses.

Et cependant, à mes yeux, il a été *nécessaire* que l'on cherchât le Mécanisme parce que l'on a obtenu ainsi, non point le Mécanisme, mais cette chose solide, cette assise ferme, l'*Algorithmie*, le nombre qui mesure la perspective du phénomène sur l'Espace et sur le Temps.

De plus en plus, la Science nous porte à rechercher l'Algorithmie. C'est l'un de ses buts essentiels et la création d'un corps de doctrine tel que la Mécanique chimique — dans laquelle on doit voir essentiellement l'introduction du nombre dans la Physico-Chimie — cette apparition récente autorise les plus grandes, les plus splendides espérances !

Est-ce à dire que je vois poindre à l'horizon une *Algorithmie universelle* aussi exclusive que le *Mécanisme universel*, qui ne serait qu'un Mécanisme universel décoloré ?

Est-ce à dire « qu'il soit possible d'expliquer intégralement par cette Algorithmie ce qu'il y a de *qualitatif* dans les phénomènes ? » Est-ce à dire que cette Algorithmie « s'étend sur le monde phénoménal tout entier dans le passé et dans l'avenir, comme une sorte de réseau qui en relierait toutes les parties entre elles par les liens d'une *inflexible nécessité ?...* »

Non point, dirai-je avec M. Charles Dunan (1) que je viens de citer, sauf que je dis *Algorithmie* là où ce philosophe dit *Mécanisme*.

M. Dunan a émis l'idée très profonde de mécanisme régressif que je rapprocherais volontiers de cette pensée fondamentale du système de M. Henri Bergson (2) : « Le temps écoulé peut être représenté adéquatement par de *l'espace* et non par le temps *qui s'écoule*. »

Je dirais volontiers que la science nous donne une *Algorithmie régressive* de la Nature.

Sous les *choses*, nous arrivons à découvrir le *nombre*, mais avec le *pur nombre* nous ne pourrions reconstituer *les choses*.

Le mouvement du sang dans les artères a lieu conformément à l'Algorithmie de l'Hydrodynamique — ce n'est pas à dire que ce phénomène soit purement et simplement hydrodynamique.

C'est en cela que consiste, à mes yeux, la *régressivité* que j'attribue à l'Algorithmie, tandis que M. Dunan l'attribue au Mécanisme.

Tous ceux qui ont lu le beau résumé que donne M. Duhem (3) de ses idées touchant la Physique générale sentiront la parenté de son point de vue et du mien. Lorsqu'il prend les Équations de Lagrange et qu'il ajoute des termes complémentaires, *du nombre*, pour accroître la compréhensivité des Théories, n'affirme-t-il pas une *Algorithmie régressive ?*

1 *Essais de Philosophie générale*, p. 515 (Delagrave).

2 *Les Données immédiates de la Conscience*, p. 168 (Alcan).

3 *Revue des Questions scientifiques* (Louvain) : « Sur une Extension de la Statique et de la Dynamique » (juillet 1904).

Je dois dire, cependant, que je proscrirais les *théories moléculaires* moins énergiquement que ce savant. Je crois que toujours des *hypothèses spéciales* sur la matière pondérable, sur des masses cachées, seront nécessaires, dans certains cas, pour aboutir à ce but essentiel, mais d'un accès direct difficile, l'Algorithmie.

Mais je sens que je m'égare dans le domaine de la Métaphysique, qui n'est pas le mien.

Je voulais simplement montrer que *la Science* pose des questions *supra-scientifiques*... ; je voulais dire surtout combien la lecture du rapport de M. Picard est souverainement instructive et attrayante.

R. D'ADHÉMAR.

LES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE DURAND DE GROS [1]

UN PRÉCURSEUR DE LA PSYCHOLOGIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

VII. — Psychologie. — Théorie des ames.

Étant données les notions physiques et physiologiques, Durand de Gros se trouve en mesure d'aborder le problème psychologique.

Les données de la psychologie nous apprennent que le Moi est un, indivisible, qu'il possède conscience, sentiment, intelligence et volonté, qu'il se sent déterminé par sa nature propre, tout en étant en partie déterminé par les impulsions de la vie végétative et instinctive.

Or, les conclusions de la physiologie et de l'anatomie, ainsi que de la physique, nous ont amenés à concevoir les centres fonctionnels de la vie animale comme des centres d'énergie inétendus; ces centres d'énergie étant soumis à l'action du monde extérieur par l'intermédiaire des fibres passives, et réagissant sur lui, et tout d'abord sur l'organisme par l'intermédiaire des fibres actives. Nous avons vu d'autre part que ces centres d'énergie agissent séparément, mais peuvent être influencés les uns dans les autres.

L'un d'eux, le centre céphalique, régit tous les autres, et par eux toutes les fonctions de l'animal.

L'explication psychologique et l'explication physiologique de l'activité humaine sont au fond identiques, l'une envisageant l'homme du point de vue subjectif, l'autre du point de vue objectif. Centre nerveux, du point de vue psychologique, signifiera âme. Notre âme, c'est le centre céphalique.

Mais ici va s'élever une grave objection. Pour être logiques nous sommes forcés d'admettre qu'il y a autant d'âmes que de centres nerveux; et tout ce que nous avons dit plus haut des centres des facultés vitales, c'est des âmes qu'il faudra le dire.

Nous sommes composés de plusieurs animaux. Ces animaux ont

(1) *Revue de philosophie*, avril 1902.

des âmes comme notre Moi. Notre organisme est le siège de plusieurs âmes auxquelles il faut reconnaître comme à la nôtre la volition, le sentiment, la pensée.

Avant d'aller plus loin, il faut bien entendre ce que Durand de Gros appelle une âme. Il ne veut attacher à ce mot aucun sens métaphysique et ne l'emploie nullement dans le sens que lui attribuait l'ancienne école spiritualiste.

« ...Nous avons fait, dit Durand de Gros, usage de cette expression « dans son acception purement phénoménologique, ne voulant pas « préjuger de la question ontologique qui s'y attache. En parlant de « l'âme, nous voulons désigner la catégorie très naturelle qui em- « brasse la sensibilité et la pensée. On serait donc tout aussi mal « fondé à nous faire un procès pour ce mot que pour ceux de sensi- « bilité, de motilité, de contractibilité, etc. D'ailleurs nous nous « sommes conformé sur ce point à la définition donnée, dans leur « dictionnaire de médecine, par MM. Littré et Ch. Robin, qui ne sau- « raient être suspects de mysticisme. » (*Phys. Phil.*, 35.)

Notre théorie nous amène donc à admettre qu'il y a une de ces âmes ainsi définies pour chacune des parties composantes de notre organisme. Et, quoique cette théorie paraisse surprenante, non seulement elle ne contredit pas les faits connus, mais encore elle les explique; non seulement elle est acceptée par les phénomènes physiologiques et psychologiques connus, mais ils la postulent.

Reprenons l'expérience dont nous avons parlé plus haut. Si un insecte est coupé en deux, non seulement les deux parties de l'animal vivent séparément, mais encore elles se conduisent avec intelligence, et d'une manière différente, comme deux êtres distincts : la tête fait face à l'agresseur et cherche à se défendre avec ses mandibules, l'abdomen fuit de son côté comme en proie à une vive terreur. De quel droit déclarerons-nous le premier acte intelligent et non pas le second? De quel droit ferons-nous du premier un acte dicté par un sentiment, une pensée; du second, une pure réaction mécanique? Du point de vue objectif ils sont de même nature, et ce n'est que du point de vue objectif que nous pouvons les juger.

Certains ont voulu expliquer ce phénomène en disant que la moelle est un prolongement de l'encéphale, et qu'en tranchant ce pivot de l'individu, on créait deux êtres séparés là où auparavant il n'y en avait qu'un. Mais cette théorie est absurde. Tout nous dit que le Moi est inétendu. S'il est inétendu, il est insécable. Par une section de la moelle épinière, nous pourrons isoler deux âmes, mais il est impossible de couper une âme en deux.

Donc, l'âme que nous avons expérimentalement fait paraître existait déjà dans l'individu, subordonnée, il est vrai, à l'âme principale. Mais les segments des animaux inférieurs et les centres de ces segments ont leurs semblables dans notre organisme. Il nous faut donc bien admettre que chacun de nos centres nerveux a une âme.

D'ailleurs, du point de vue objectif, nous voyons tous les degrés entre l'acte réflexe, fonction des centres, et l'acte intelligent, fonction de l'âme céphalique. Il nous faut reconnaître qu'il n'y a entre eux qu'une différence de degré.

Quand nous rencontrons un objet extérieur ayant toutes les apparences d'un homme, sa conformation, ses actions, nous n'hésitons pas, par analogie, à lui attribuer une sensibilité, une volonté, une intelligence. Nous sommes de même forcés d'étendre, par analogie, ces attributions à l'animal. Nous n'avons pas de ces propositions une certitude logique, puisque notre croyance n'est fondée que sur l'analogie, mais cette croyance est si forte, il y a tant de chances qu'elle corresponde à la réalité, que, du point de vue pratique, elle équivaut à une certitude.

Or, que nous montre l'anatomie et la physiologie des centres nerveux spinaux, ganglionnaires, céphaliques? C'est qu'ils sont tous construits sur le même plan, qu'ils ont des fonctions analogues, qu'ils ont une origine identique. Si donc nous attribuons à l'un d'eux, comme nous sommes obligés de le faire, la conscience, la sensibilité, la volonté, l'intelligence, c'est à tous qu'il nous faudra l'attribuer.

Ainsi nous pourrons comprendre qu'il y ait des faits intelligents et à la fois inconscients pour nous dans notre organisme, de même que nous comprenons qu'il y ait des faits intelligents mais inconscients pour nous dans le monde. Nous sommes amenés à cette solution du problème que tout acte intelligent doit être conscient en lui-même, mais qu'il peut ne pas se présenter à notre conscience.

Il est cependant des cas où les centres inférieurs envoient des impressions à notre âme. Dans les cas de maladie, nous sentons des organes dont, en temps ordinaire, nous n'avons pas le sentiment. Nous avons vu, en effet, qu'il y avait des liaisons nerveuses entre les centres. Les âmes ganglionnaires et spinales sont sous la dépendance de l'âme céphalique ; elles sont chargées d'actions différentes. Beaucoup d'entre elles sont chargées de déterminer dans l'organisme des mouvements rythmés. Les âmes ganglionnaires doivent avoir avant tout le sens du rythme. Aussi tel désordre dans le fonctionnement normal de la vie végétative vient-il souvent de la perte de ce

sens et doit-il être considéré comme une véritable folie ganglionnaire.

Les âmes contiennent virtuellement tout ce qu'elles réalisent. Nous avons vu que les organes régularisaient cette expansion des centres. Nous avons vu que la spécificité de la fibre venait de sa disposition anatomique, et surtout de l'orientation qui la fait aboutir au centre nerveux. La théorie de Gall, qui veut que le cerveau soit divisé en régions correspondant aux diverses facultés de l'âme, est vraie si l'on considère les fibres; car c'est selon leur place qu'elles possèdent telle ou telle spécificité, mais fausse si l'on considère le centre céphalique qu'il faut se représenter, comme tous les centres d'énergie, comme toutes les âmes, inétendu.

Les âmes (1) sont en principe toutes semblables et renferment une infinie puissance. Comment se fait-il que toutes les facultés ne se développent pas également chez les unes et chez les autres? C'est que, nous l'avons vu, leur développement est lié au jeu des organes. Si les goûts sont différents, c'est que l'impression se transmet différemment, tant à cause des divergences de la conformation des organes différenciateurs, qu'à cause des différences de conductibilité des organes radicaux. Si le bœuf aime, si le chien déteste le foin, c'est que, grâce à la conformation de leurs organes sensoriels, le foin ne donne pas du tout la même sensation au bœuf et au chien. Les âmes ne sont pas différentes en elles-mêmes, puisqu'elles renferment toute virtualité, mais les organes sont différents.

« L'âme, écrit Durand de Gros, est le moule générateur de toutes « les propriétés de la matière qui se manifestent par nos sens; et « toute sensation d'une nature spéciale, qui se produit par une « action du monde physique sur le système nerveux, atteste l'exis- « tence d'une faculté sensitive spéciale, et en même temps, celle d'une « classe particulière de fibres, exclusivement affectée à son service. »

VIII. — Psychologie. — Divergence des goûts, aberration des sens.

Nous sommes maintenant en possession d'expliquer comment les individus diffèrent les uns des autres, de nous rendre compte « de la divergence des goûts, de l'aberration des sens et de l'idiosyncropie ».

Le développement des facultés de l'âme est lié au libre jeu des organes. Si les goûts sont différents, c'est que l'impression se trans-

(1 *Électrodynamisme*, c. IV.

met différemment, tant à cause des divergences dans la conformation des organes différenciateurs qu'à cause des différences de conductibilité des organes radicaux. Si le bœuf aime, si le chien déteste le foin, c'est que, grâce à la plus ou moins grande conductibilité de telle ou telle fibre, à la présence de telle ou telle terminaison, tel ou tel excitant a produit son effet. En réalité, si nous n'avons pas tous les mêmes goûts, c'est que nous ne voyons pas tous le monde de la même manière ; et cela, non à cause de l'essence de nos âmes, qui contiennent toute virtualité, mais à cause de leur disposition dans le monde, de leur rapport avec le monde extérieur au moyen des organes.

IX. — Psychologie. — Théorie de la sensation, du sentiment de la pensée.

Le centre nerveux a des fibres passives et des fibres actives. Il subit l'action du monde et réagit sur lui. Aussi l'âme développe-t-elle, à l'occasion des excitations venues de la périphérie, un phénomène qui a deux faces différentes. Il est représentatif du monde extérieur. Il est affectif, c'est-à-dire qu'il paraît à l'âme bon ou mauvais.

A chaque sensation correspond un sentiment. A chaque sentiment, une sensation. Parfois nous ignorons la sensation qui donne lieu à notre sentiment, parfois nous n'avons qu'une idée peu précise du sentiment qui accompagne notre sensation.

Il devrait y avoir une science pour chaque ordre de sensation. De même qu'il y a une optique, une acoustique, il devrait y avoir une gustique, une haptique, une olfactique.

Les sensations internes sont mal connues, mais parce qu'elles sont plus souvent perçues par nos centres inférieurs que par le centre céphalique. Elles existent cependant, quelques-unes sont ressenties à l'état normal, d'autres ne sont ressenties que dans des états pathologiques. On pourrait les classifier d'après les agents externes qui excitent chaque réaction organique. Car à chaque réaction organique doit correspondre l'excitation d'un centre nerveux.

La pensée est « la fille de la sensation ». La pensée consiste dans une élaboration des sensations. Les sensations, matériaux premiers de la pensée, sont groupées d'une certaine manière. Notre esprit a sur elles une action analytique et synthétique.

Les opérations de la raison se ramènent à deux essentielles : partir de faits individuels, les réunir sous des signes, et s'élever par là à des conceptions de plus en plus générales. Pour cela, reconnaître

dans les données de la sensibilité certaines qualités fixes, et, considérant ces qualités comme les êtres réels, en faire une classification. Ensuite redescendre du sommet atteint, et expliquer chaque nouvelle donnée par la réunion dans l'objet de telle et telle qualité. Ainsi se constitue une perception plus nette et plus distincte, qui permet de plus nettes et plus distinctes réactions.

X. — Psychologie. — Théorie de l'espace.

Nous avons vu que les qualités sensibles n'étaient autres que des facultés de l'âme, mises en mouvement, pour ainsi dire, par les fibres sensorielles apportant l'ébranlement extérieur.

La notion d'espace nous est donnée par deux de nos sens, la vue et le toucher. Ces sens peuvent être excités en une seule de leurs parties. De la comparaison de la fibre excitée avec celles qui sont dans un autre état naît l'idée de point. Si une autre terminaison est excitée, l'idée de ligne se dégage. Si l'excitation gagne sucessivement plusieurs terminaisons, l'idée d'allongement prend naissance.

Nous voyons en effet que le tact et la vue peuvent être impressionnés en un de leurs points seulement : le tact, parce que les terminaisons tactiles sont mises directement en rapport avec les objets de ce sens; la vue, parce que la convergence du cristallin dirige la lumière sur un point précis de la rétine.

Mais il n'en est pas ainsi des autres sens. L'ouïe, l'odorat, le goût ne nous donnent pas de notions d'espace, du moins d'espace défini.

C'est que toutes les terminaisons, ou du moins un grand nombre de terminaisons tactiles, olfactives, gustatives, sont toujours excitées séparément. Les substances sapides se répandent sur toutes les papilles de la langue, les substances qui excitent le sens de l'olfaction se répandent sur l'étendue de la muqueuse nasale. Les terminaisons nerveuses de l'ouïe sont renfermées dans l'oreille interne où se trouve un liquide qui transmet de tous côtés les vibrations sonores.

Pour comprendre l'état de ces organes, plongeons notre main dans un sac de blé ou bien inondons notre rétine d'un jet de lumière uniforme; alors nous aurons une sensation d'espace indéfini, qui provient de l'unité de l'excitation des différentes fibres. C'est pourquoi, si les organes différenciateurs étaient changés, le son pourrait être étendu, la lumière inétendue.

L'espace est donc, selon Durand de Gros, analogue à une sorte « de forme de la sensibilité » exprimant la multiplicité dans la coexistence des phénomènes.

XI. — Psychologie. — Théorie de l'instinct.

Cuvier explique par la parole l'apparition de l'intelligence chez l'homme. La parole, c'est la faculté de grouper des idées particulières en idées générales sous des signes. Les animaux, pour être moins intelligents que les hommes, ont aussi cependant leur intelligence.

Mais si l'intelligence va diminuant lorsque l'on descend l'échelle animale, il n'en est pas de même de l'instinct, qui est très fort et très complexe chez les animaux inférieurs.

Il faut considérer les animaux en train d'accomplir leurs instincts comme des hallucinés. C'est une espèce de « vision qui les poursuit toujours ».

Si nous supprimions chez les hommes la faculté de grouper les idées en idées générales sous des mots, ils seraient en tout semblables aux animaux. Encore cette fonction existe-t-elle en germe chez tous les êtres vivants.

L'instinct existe chez les hommes. Il s'y présente avec toute sa régularité. Or, comment se montre-t-il? L'acte instinctif se présente chez nous comme un acte conscient, intelligent, mais involontaire, surgissant brusquement de la nuit de l'inconscience. Nous ne pouvons expliquer ces apparences contradictoires qu'en admettant que le fait instinctif est conscient, il est vrai, puisqu'il est intelligent et qu'il peut apparaître à notre conscience, mais qu'il peut être pour nous inconscient, en ce sens que notre Moi peut ne pas le désirer, ni même le percevoir clairement. Il faut donc conclure que nous portons en nous plusieurs Moi, plusieurs consciences.

Ce postulat psychologique est en concordance avec les découvertes de l'anatomie et de la physiologie humaine, aussi bien qu'avec celles de l'anatomie et de la physiologie comparée. L'hypothèse du polyzoïsme vient cadrer merveilleusement avec la théorie de l'instinct : nous avons vu qu'il faut admettre que nous sommes composés de plusieurs animaux ; leurs centres nerveux sont dans la moelle et nos instincts sont les actes *mentaux* de nos centres inférieurs.

Si l'intelligence est en rapport du cerveau, les instincts sont en rapport des centres inférieurs ; aussi les animaux chez lesquels l'instinct est développé et l'intelligence faible n'ont peu ou pas de

cerveau, mais chez eux telle portion des centres inférieurs (lobes, bulbes, etc....) est très développée. C'est le symbole anatomique de leur développement instinctif.

Dans des cas exceptionnels (chez la grenouille décapitée, chez l'insecte coupé en deux tronçons) les « âmes spinales » peuvent reprendre leur autonomie. Mais « leur rôle normal est : 1° d'exécuter les actes « d'impulsion motrice qui sont commandés et décidés par l'âme « céphalique ; 2° de reproduire d'elles-mêmes, en vertu de leur propre « spontanéité, les mouvements qu'elles ont déjà produits sous les « ordres exprès de la faculté centrale.... Les âmes subalternes sont « susceptibles d'éducation. »

XII. — Théories psychologiques. — Hypnotisme.

Toutes les sciences, à leur début, furent des sciences occultes. La science la plus jeune est encore dans cet état, dont les autres sciences ont pu se dégager. Les phénomènes qu'elle étudie sont connus de toute antiquité, et malgré les récentes négations, il faut bien se résoudre à admettre les faits. Il ne faut ni les nier, ni les expliquer d'une manière surnaturelle. Il faut bien s'imaginer que ces faits, comme tous les phénomènes, sont naturels, et en tenter l'explication rationnelle qu'ils comportent (1).

Nous nous trouvons en présence de deux systèmes : *le magnétisme animal et l'hypnotisme* auxquels, pour ne rien préjuger, Durand de Gros propose de donner les noms de Mesmérisme et de Braidisme.

Le Mesmérisme admet la possibilité d'une action directe de l'influx nerveux en dehors du corps qu'il anime. La force nerveuse pourrait être pensée à travers l'espace et affecter un individu.

Braid remplace cette explication par une autre purement physiologique et psychologique qui n'a besoin d'aucune hypothèse nécessitant la supposition de faits inconnus, et c'est par la fixité du regard et de l'attention qu'il explique les désordres mentaux et organiques dont nous allons parler.

Durand de Gros accorde la plus grande importance à cette dernière théorie. Elle lui paraît expliquer facilement la plupart des faits. Cependant, il la trouve trop absolue en ses conclusions, et croit que certains phénomènes ne peuvent trouver leur raison que dans l'hy-

(1) *Cours théorique et pratique de Braidisme ou hypnotisme nerveux*, 1re conférence.

pothèse du Braidisme. Il admet comme prouvée l'action à distance de la volonté sans intermédiaire physique apparent, fait qui d'ailleurs n'a pour lui rien de surnaturel, puisqu'il identifie, comme nous le verrons plus loin, la force nerveuse et la conscience elle-même à une énergie analogue à l'énergie attractionnelle et à l'énergie magnéto-électrique.

Cette physiologie et cette psychologie nous permettent de nous rendre compte de phénomènes jusqu'ici inexpliqués : les phénomènes hypnotiques. Les théories braidistes ou mesméristes sont complétées et expliquées par le polyzoïsme et l'électrodynamisme vital.

Dans l'état hypnotique, nous voyons des troubles de toutes sortes, et Durand de Gros note soigneusement les diverses affections produites par les pratiques de l'hypnotiseur. Ce sont des accidents musculaires : les contractures, les chorées, les exagérations de la force musculaire, les catalepsies ; ce sont les perturbations de la sensibilité, du sens général et des sens particuliers, les anesthésies, les hyperesthésies, les illusions sensorielles, les hallucinations et les rêves ; ce sont les troubles plus profonds : les changements dans le caractère, la dépersonalisation de l'hypnotisé ; ce sont enfin les affections des muscles involontaires, les phénomènes pathologiques atteignant la vie végétative elle-même. Durand de Gros distingue deux périodes essentielles dans cet état ; les opérations de la première période consistent à amener le sujet dans un état physiologique et psychologique spécial, propre aux opérations de la deuxième période.

Les pratiques de cette première période, qu'il appelle hypotaxie, sont assez diverses. Tantôt on fait fixer au sujet un objet brillant, tantôt on lui fait fixer une partie de sa personne, tantôt on met ses yeux dans un état de strabisme, tantôt on lui fait écouter un bruit monotone. Mais toutes ces pratiques ont ceci de commun que le sujet fait un effort d'attention, qu'il concentre sa pensée.

L'hypotaxie est un rétrécissement du champ de la conscience, un monoïdéisme artificiel. Du point de vue physiologique, c'est un arrêt de la dépense nerveuse. L'action mentale est paralysée. Aussi, si un phénomène mental parvient à se produire à ce moment, emploie-t-il toute l'énergie accumulée. C'est là qu'il faut chercher l'explication physiologique des hyperesthésies, des hallucinations, de la catalepsie et du tétanos.

Du point de vue psychologique, c'est un arrêt de la pensée, au milieu duquel surgissent les phénomènes isolés qui sont provoqués par la suggestion.

Outre les agents hypotaxiques déjà nommés, Durand de Gros

accorde une grande place au Mesmérisme. Il croit à la possibilité d'une action directe de l'influx nerveux en dehors du corps qu'il anime. L'énergie névro-électrique de l'expérimentateur agirait « à distance » sur le système nerveux du patient. Il admet toutefois que Braid a en grande partie raison lorsqu'il explique par des motifs purement psychologiques l'effet de la fixité du regard. Mais il trouve l'opinion de Braid trop absolue, et adopte en partie l'explication de Mesmer, qui ne lui paraît d'ailleurs nullement fantastique ni surnaturelle, puisque l'énergie électro-motrice, analogue à l'énergie néuro-électromotrice, peut s'exercer à distance.

Les hommes seraient aussi passibles de l'influence hypotaxique que les femmes. L'âge le plus propre est de vingt à vingt-cinq ans. Un certain état moral est favorable à l'hypotaxie, c'est celui où règne la « disposition à la confiance et à la foi ». C'est ce que les *aliénistes* modernes appelleront la suggestibilité.

Les opérations de la deuxième période consistent à communiquer au sujet l'idée ou la sensation qui, survenant à ce moment psychologique, profitera de cet état et prendra une importance toute particulière.

Nous avons vu que les centres inférieurs ne sont pas en nature différents du cerveau. Ils possèdent une vie psychologique et une conscience propre, mais ils sont reliés au cerveau par des filets efférents et afférents. Aussi l'impression mentale peut-elle provoquer des réactions ganglionnaires, aussi une suggestion peut-elle provoquer des troubles dans la vie végétative. L'idée d'une brûlure peut, chez l'hypnotisé, provoquer les mêmes phénomènes organiques qu'une brûlure véritable.

Il y a un plan général auquel se conforment tous les éléments du système nerveux. Qu'il soit ganglionnaire, cérébral, cérébro-spinal, « tout élément nerveux complet, c'est-à-dire capable de manifester « à lui seul toutes les propriétés générales et essentielles de la force « nerveuse, doit se composer nécessairement d'une cellule ou cor- « puscule névrogène qui est un centre indépendant d'activité ner- « veuse, et de deux fibres complémentaires, dont l'une est afférente, « c'est-à-dire destinée à l'apport des impressions centripètes, et « l'autre efférente, destinée à l'envoi des impressions centrifuges ».

Les fonctions végétatives sont régies par les réflexes ganglionnaires; les actes musculaires, par le système cérébro-spinal; les actes mentaux par le système cérébral, mais ces trois systèmes sont réunis les uns aux autres par des fibres afférentes et efférentes.

« La signification de ce lien nerveux, jeté entre toutes les facultés,

« écrit Durand de Gros, ne saurait maintenant nous échapper. Ce « lien consiste en un conducteur double des impressions reçues et « des impressions données ; crée par conséquent une dépendance « réciproque entre le centre de la vie animale et le centre de la vie « végétative. De là, il résulte qu'une modification fonctionnelle, pro- « voquée sur un point du premier, aura pour écho une modification « dans l'activité propre à un point correspondant du second, et réci- « proquement (1). »

Comment peut-on exercer une influence sur les centres supérieurs, et par eux sur la vie mentale, musculaire, végétative ? Nous avons un moyen de renouveler la sensation, c'est le souvenir. Mais pour enfoncer l'effet du souvenir et lui donner le cachet du réel, il nous faut avoir recours à un sentiment intellectuel : la crédivité.

Il est intéressant de remarquer l'importance que Durand de Gros attache aux sentiments intellectuels et aux sentiments sociaux, devançant sur ce point, comme sur bien d'autres, les théories de la psychologie moderne.

La crédivité est une passion sociale centripète. Elle nous dispose à tenir pour vraie la parole de nos semblables ; le signe de la crédivité, c'est l'affirmation.

Un fait qui peut d'abord étonner et qui, de tout temps, a fait l'étonnement des hommes, est le suivant : une impression mentale peut jouer le rôle d'un agent spécifique. Comment peut-on se l'expliquer ? Et, pour cela, qu'est-ce qui fait la spécificité de la sensation ? Nous avons à considérer trois agents possibles. D'abord la faculté vitale ; ensuite l'organe, enfin l'agent extérieur. Est-ce à la faculté vitale que nous pouvons attribuer la spécificité de la sensation ? Non, car la faculté vitale contient la possibilité de toute sensation, et non de telle sensation particulière. Est-ce à l'agent spécifique ? Non, car cet agent peut être remplacé par un autre. Mais ce qui fait la spécificité de la sensation, c'est l'organe, et dans l'organe, la partie radicale. La partie extérieure de l'organe n'est que l'organe différenciateur, qui sert à empêcher toutes les actions extérieures d'exciter indifféremment tout l'organe interne et, par eux, le sensorium, qui ne recevrait que des impressions confuses. C'est le nerf optique qui fait la vision. C'est l'œil qui fait que nous ne voyons que les objets capables d'émettre des vibrations éthérées. Dans l'âme est la possibilité de la vision comme celle de l'audition ; voilà ce que nous donne l'analyse de la sensation.

(1) *Cours de Braidisme*, 3e conférence.

Du fait que nous sentons et que nous voulons, nous concluons par analogie que les hommes, ces objets qui agissent comme nous, sentent et veulent comme nous. Mais il nous faut étendre plus loin cette analogie.

Les causes sont entre elles comme leurs effets (1).

Telle est l'intéressante théorie de la suggestion développée par Durand de Gros.

Et maintenant, passons à la mise en pratique. « La braidisation « (nous l'avons vu) est une opération par laquelle on cherche à déter- « miner sur l'homme différentes modifications physiologiques... Ces « modifications s'obtiennent par l'action sur l'imagination du sujet, « c'est-à-dire par une impression mentale. »

Le facteur essentiel est l'*idéoplastie*, mais il faut que le sujet soit dans un état préalable d'*hypotaxie*.

Pour cela, il faut soumettre l'esprit du sujet à une sensation identique, homogène, exclusive. Bannir de l'appartement les pendules; écarter les témoins bruyants; choisir un lieu retiré où la lumière soit modérée et la température agréable.

Faire comprendre au sujet qu'il n'y a aucun intérêt à résister à l'influence braidique.

Faire asseoir toutes les personnes à expérimenter le dos tourné à la lumière; leur faire fixer un point de mire qu'elles tiendront dans la main; leur interdire tout autre acte de pensée que celui de la contemplation purement sensorielle; les prier de « s'abstenir de passer « de cette contemplation purement sensorielle à une contemplation « analytique et réfléchie, où l'imagination se donne carrière ».

Presser dans la main gauche la main droite de la personne « au « point précis où le nerf médium émerge du ligament annulaire », et frotter de la main droite les paupières du sujet.

« Ces manipulations ont pour but, soit d'enrayer l'innervation « physique par la compression de certains trajets nerveux et d'accroî- « tre ainsi l'hypernévrie cérébrale, soit d'impressionner l'imagination « du sujet par la voie de la sensibilité tactile, en lui faisant pour « ainsi dire sentir qu'il est entre vos mains; soit enfin de provoquer « en lui ce conflit direct de deux innervations que les mesméristes « supposent pouvoir s'établir à l'aide de pareils contacts. »

On le voit, Durand de Gros n'a jamais, dans des questions précises, tranché bien nettement la question du Mesmérisme.

Placer ensuite la main sur la tête du sujet, le pouce près de la

(1) *Cours théorique et pratique de Braidisme*, 3e conférence.

racine du nez, et lui déclarer qu'il ne peut plus ouvrir les yeux. C'est là le critère de la réceptivité hypnotique de l'individu. S'il résiste à cette épreuve, abandonner le sujet ; sinon passer à « l'instrumentation idéoplastique ».

Fixer ses yeux sur les yeux du sujet ; lui faire fermer les yeux, les lui faire rouvrir ; frapper son imagination ; contracturer ses muscles élévateurs ; lui suggérer qu'il ne peut plus séparer ses mains, etc...

Il n'est pas indifférent, en effet, de suivre un ordre quelconque dans les suggestions. Certaines fonctions s'y prêtent plus que certaines autres, et l'influence prise sur le patient croît en raison des suggestions accomplies.

Dans une première période, le sujet est à l'état de veille et d'*allonomie*, c'est-à-dire qu'il est « assujetti à la volonté de l'opérateur. « Les modifications spéciales comprises dans cette période se succè- « dent ainsi : paralysie, contracture et mouvements incoercibles des « muscles volontaires de la tête, du larynx, des membres inférieurs « et supérieurs, et du tronc ; diminution et augmentation de la sen- « sibilité générale superficielle, illusion du goût, de l'odorat et de la « myesthésie (sensibilité musculaire), de la thermesthésie (sens de la « température), obsession momaniaque ; extensions et lésions de la « mémoire, modification des affections ».

Deuxième période : « Sommeil somnambulique et *allonomie*. » « Modifications spéciales : état cataleptique général et partiel, avec « accélération du pouls ; illusions et hallucinations... de tous les modes « de la sensibilité, ainsi que du sentiment de l'identité propre ; anes- « thésie profonde ; modifications végétatives, fonctionnelles et orga- « niques. »

Enfin Durand de Gros admet une troisième période de « somnam- « bulisme hyperphysiologique et autonomie » où « le sujet a recou- « vré l'intégrité de sa liberté et de sa raison ; mais ses sens et son « intelligence qui acquièrent la perception et la connaissance des « choses extérieures avec une facilité, une étendue, une précision « extrême, s'exercent sans le concours apparent d'aucun organe ou « d'aucun milieu ».

On doit respecter l'ordre de production de ces phénomènes, et ne demander à chaque état sucessif que ce qu'il peut donner, sous peine de voir s'effondrer tous les résultats déjà acquis.

Chacun de ces états mentaux a une frappante analogie avec diverses maladies mentales — l'hypnotisme met le sujet dans des états de troubles nerveux, d'hystérie, de folie artificiels — si, jusqu'ici, les pratiques braidiques ont été regardées comme défavorables à l'orga-

nisme, on peut espérer qu'un jour elles lui seront utiles. Puisque l'on peut faire disparaître ces maladies artificielles à l'aide d'une impression mentale, pourquoi n'en pourrait-on faire autant avec les états naturels et pathologiques qui leur correspondent? Il faut espérer qu'un jour on pourra les traiter par une médecine psychologique, hypotaxique et « idéologique ».

XIII. — Esthétique et morale.

On a donné au mot esthétique une acception beaucoup trop étroite. On en a fait l'unique science du beau; l'esthétique (de : αἴσθησις, sensation) est et doit être l'étude de la sensation et du sentiment.

Dans la sensation, il y a trois facteurs : un facteur externe, un facteur organique, un facteur interne. L'esthétique doit comprendre trois parties : l'esthétique objective ou physique, l'esthétique physiologique, l'esthétique psychologique.

La sensation a deux aspects. Elle correspond à notre action sur le monde, à l'action du monde sur nous. De ce double point de vue, elle nous paraît à la fois représentative et affective. Elle nous permet ainsi de réagir sur l'agent spécifique qui lui a donné naissance (voir les théories de la fonction et de l'organe) et de savoir si cet agent a sur notre organisme une influence bonne ou mauvaise. Ainsi elle est sensation et sentiment. Le sentiment esthétique (au sens vulgaire) a pour agent organoplectique extérieur, le Beau.

Le Beau s'identifie au Bien ; mais ce peut être un bien particulier qui nous donne l'impression du Beau. Une qualité abstraite d'un objet peut nous paraître belle, tandis que l'objet en lui-même a sur nous une influence néfaste.

La morale, étude des sentiments sociaux, est une partie de la véritable esthétique. L'homme a des sentiments sociaux. Ce qui répond objectivement à ces sentiments, c'est le devoir.

S'il existe une morale objective, c'est que subjectivement nous sommes adaptés à certains phénomènes, propres à assurer le bonheur de la société et le nôtre propre.

Comment expliquer les divergences des morales particulières. C'est que tout dans la nature se fait par degrés. L'homme n'est pas d'emblée un animal parfaitement sociable. Mais, si nous le considérons tel qu'il doit être, si nous considérons l'idéal auquel il doit aboutir, les sentiments sociaux nous apprennent que dans la société future la formule sera « chacun pour tous, tous pour chacun ».

Le Beau et le Bien doivent s'unir dans l'œuvre d'art, sans quoi elle n'est l'expression que d'un Beau partiel et mauvais.

XIV. — Thérapeuthique psychique.

Un agent physique peut produire un effet névrhérétique ou anévrhérétique, c'est-à-dire qu'il peut exercer sur les éléments constituants de l'organisme une action physique ou chimique directe, ou qu'il peut modifier l'organisme par l'intermédiaire d'une action nerveuse — si certains éléments, pris dans certaines conditions et en très petite quantité, ont un effet instantané sur telle ou telle fonction qui s'exerce loin de leur point d'application. — Le camphre sur la fonction sexuelle, par exemple. On ne peut expliquer leur action par des réactions chimiques ou des phénomènes physiques exercés directement par eux sur les tissus qu'ils modifient. L'agent intermédiaire qui transmet avec rapidité leur excitation d'un point à un autre de l'organisme, c'est l'électricité nerveuse.

L'emploi des agents nevrhérétiques est le principe de l'homéopathie. L'emploi des agents anévrhérétiques est le principe de l'allopathie. La médecine classique consiste en une synthèse de ces deux méthodes; synthèse qui a le tort de ne pas être éclairée par la distinction de deux sortes d'agents. Car il arrive fréquemment qu'un médecin, ordonnant une substance dont les propriétés névrhérétiques sont bonnes, les propriétés anévrhérétiques mauvaises pour l'organisme, distribue le poison à côté du remède.

Parmi les procédés médicaux anévrhérétiques, Durand de Gros cite l'hydropathie, l'électropathie. Parmi les procédés anévrhérétiques, le Mesmérisme.

Des impressions mentales peuvent agir sur l'organisme. La peur, la colère, tous les sentiments qui peuvent naître d'une simple énonciation, ont le pouvoir d'apporter dans l'organisme les plus grands troubles. Aussi y aura-t-il lieu à une médecine mentale. Car les agents mentaux peuvent servir d'agents névrhérétiques, aussi bien que les agents physiques.

XV. — Théorie métaphysique.

Les matérialistes, dans leur longue lutte contre les spiritualistes, ont toujours soutenu la théorie du monisme universel. Il leur répugne

de multiplier les substances, et d'admettre le dualisme dans l'univers.

Convaincus que toutes les formes d'énergie se ramènent à une seule, ils ont fait rentrer l'énergie mentale parmi les énergies physiques répandues dans l'univers; convaincus de l'analogie de nos actions avec celle des animaux, ils ont déclaré que nous ne différions pas substantiellement de ceux-ci; enfin, convaincus de l'analogie des phénomènes organiques avec les phénomènes inorganiques, ils ont ramené ceux-ci à ceux-là, et ils ont expliqué les uns par les autres. Et parce qu'ils avaient ramené dans un monisme supérieur les énergies organiques aux énergies inorganiques, ils ont déclaré avoir expliqué l'esprit par la matière, ils se sont dit matérialistes.

Les spiritualistes, de leur côté, ont soutenu l'irréductibilité des qualités de l'âme : la conscience nous offre des données. Ces données premières sont irréductibles aux qualités du monde extérieur.

La pensée nous est donnée comme inétendue ; ce n'est pas par l'étendue que l'on peut expliquer la pensée.

Le mécanisme ne peut pas rendre compte des opérations de l'esprit. L'objectif doit être expliqué par l'objectif; le subjectif, par le subjectif. L'âme n'est pas le cerveau, car le cerveau est étendu et l'âme est inétendue.

Et parce qu'ils ont distingué les deux aspects sous lesquels le monde se présente à nous et qu'ils ont empêché qu'on ne les confonde, ils ont fait de ces aspects deux *substances* différentes, et ils ont soumis l'une à l'autre. Ils n'ont voulu voir dans la matière qu'une, « vile matière » incapable de former un objet aussi complexe que l'organisme humain ; ils ont fait de l'âme un pur être de raison n'ayant aucun rapport réel avec le monde. Ils se sont dits spiritualistes.

Mais contre cette séparation arbitraire de l'esprit et de la matière vont et l'expérience et la raison. Notre intelligence postule l'unité du monde, elle ne se plaît pas aux explications partielles. D'autre part, les résultats de toutes ces sciences d'observation nous montrent que l'homme n'est pas une exception dans l'univers, qu'il s'est dégagé du sein de l'animalité, et que l'animal vient de l'inorganique. Faudra-t-il donc admettre l'hypothèse matérialiste ?

Celle-ci a un grave défaut ; non seulement elle ne veut pas tenir compte des données de la conscience, mais en dernier lieu elle explique celle-ci par elle-même, et forme un cercle vicieux.

A quoi, en définitive, l'hypothèse matérialiste ramène-t-elle le

monde ? Puisque pour elle l'âme est inexplicable par des éléments matériels, elle considère que tout se réduit aux qualités sensibles et à l'espace. Mais que sont les qualités sensibles ? Qu'est-ce que l'objet ? Nous avons conclu dans nos précédentes déductions que ce n'était là qu'une systématisation de nos sensations. Nos sensations elles-mêmes ne sont que des modes de notre sensibilité. Notre sensibilité ne fait que développer le contenu de notre âme, à l'occasion d'excitations apportées à nos centres nerveux.

L'hypothèse matérialiste, poussée dans ses dernières conséquences, et telle que l'ont soutenue certains de ses défenseurs, aboutit donc à expliquer l'âme par des phénomènes de nature animique, la sensibilité par des modes de la sensibilité. Ainsi considérée, il faut donc admettre qu'elle est absurde.

Mais, s'il en est ainsi du point de vue subjectif, du point de vue objectif elle seule est en accord avec l'expérience. Serons-nous donc obligés d'avoir deux explications du monde, l'une valable objectivement, l'autre valable subjectivement ?

Il ne peut y avoir deux vérités contradictoires. Aussi trouvons-nous une théorie qui concilie tout ce qu'il y a de vérité dans cette hypothèse avec les données de la conscience et de la raison. Cette théorie, c'est le monisme.

Si nous conservons les idées évolutives et unitaires, qui font le fond même du matérialisme, mais si nous ne demandons pas que l'étendue soit considérée comme l'essence réelle de la matière, nous pourrons peut-être trouver que la substance de la matière et celle de la pensée ne sont pas radicalement opposées.

Nous pouvons admettre une énergie unique, source des phénomènes naturels et de tous les phénomènes du monde, capable de toutes les transformations, capable de tous les aspects, capable de donner ici naissance à des phénomènes physiques et chimiques, capable de produire là des phénomènes organiques ; de paraître du point de vue objectif comme matérielle et étendue, du point de vue subjectif comme consciente et inétendue. Ainsi nous supprimerons toutes les théories de la transcendance, nous ne laisserons que l'être immanent dans le monde, et nous ne nierons pourtant pas des phénomènes aussi importants, évidents, que la sensibilité, l'intelligence, la volonté.

Bien au contraire, convaincus de leur présence en nous, assurés d'autre part que nous ne contenons rien de substantiellement nouveau, nous les étendrons au monde entier, et l'analogie nous obligera à reconnaître que dans la moindre des molécules maté-

rielles réside ce qui en nous donnera lieu à ces apparences.

Ainsi chaque science sera satisfaite et aura un universel champ d'action. La physique, la physiologie, la psychologie donneront, chacune de leur point de vue, l'explication de l'univers et ne s'arrêteront pas à un certain ordre de faits. Les explications parallèles, loin de se détruire, s'entr'aideront. Le même objet paraîtra, pour la physique, une action électrique ; pour la physiologie, une action nerveuse ; pour la psychologie, un acte de la volonté.

La seule objection possible à cette manière de voir viendrait d'une contradiction entre les sciences, d'une opposition entre certains ordres de faits étudiés par chacune d'elles.

Or, nous sommes arrivés, au point de vue de chaque science spéciale, à des conclusions analogues. Que nous a montré la physique ? Des centres d'énergie inétendus agissant par un fluide impondérable. Que nous a montré la physiologie ? Des centres d'énergie inétendus agissant sur la matière inorganique. Que nous a montré la zoologie ? La lente évolution qui fait sortir de l'inorganique l'organique, de l'organique l'homme. Que nous a enfin montré la psychologie ? Des âmes inétendues, limitées par quelque chose d'extérieur à elles. Nous sommes donc à même de tenter une explication générale du monde.

Les philosophes ennemis de cette manière de voir ont objecté que la longue chaîne des êtres s'interrompait à l'homme ou à l'animal ; que pour eux il fallait une explication particulière, pour ainsi dire surnaturelle. On a pu, disent-ils, créer des corps inorganiques ; on n'a jamais pu créer un homme.

Qu'entendent-ils par la création de corps inorganiques ? La chimie ne nous a jamais appris à créer de la matière. Lorsque nous produisons un composé, nous ne faisons pas autre chose que mettre en présence deux corps simples qui se combinent. N'en est-il pas de même pour les animaux ? Partout dans la nature l'homme peut donner lieu à des phénomènes en exerçant son énergie sur les phénomènes qui lui sont donnés ; et cela aussi bien pour l'organique que pour l'inorganique.

Voici donc comment nous pouvons considérer le monde. La chaîne des êtres est ininterrompue, et ils sont identiques par leur essence. Nous les connaissons, du point de vue extérieur, par la physiologie et la physique, venues de la perception externe ; du côté intérieur, par la psychologie, fille de la perception interne. Les qualités sensibles, l'espace ne sont que des symboles sensibles de l'énergie répandue dans l'univers et de la diversité de ses centres, qui nous apparaît,

du point de vue interne, comme sensibilité, intelligence et volonté.

L'être est partout unique et identique. Il forme des monades différentes, identiques en essence virtuellement infinies. Mais ces monades se limitent l'une l'autre, et de cette limitation découlent les actes particuliers, les phénomènes du monde.

Toute la matière n'est composée que de ces monades. Le fluide qui réunit les centres matériels est lui aussi composé de monades ; ou plutôt il exprime, dans le langage spatial de la physique, la possibilité de l'action d'une monade sur une autre par l'intermédiaire de diverses autres monades. Il faut considérer chaque atome matériel comme contenant en lui-même une virtualité infinie de sensibilité, d'intelligence, de volonté.

Il ne faut pas croire par là que Durand de Gros veuille « animer » la matière inerte. Un caillou n'est nullement analogue à un homme au point de vue de l'état interne et externe. C'est un composé chaotique de diverses monades, qui se limitent indistinctement les unes les autres.

Dans l'être organisé, au contraire, les âmes secondaires se groupent autour de l'âme principale, et cela de telle manière qu'elles régularisent ses rapports avec le monde extérieur. La monade qu'elles limitent, il est vrai, mais qu'elles limitent d'une manière distincte, acquiert une perception bien plus nette du monde, et réagit d'une manière plus adaptée sur les divers agents qui l'entourent. Il ne faut pas croire cependant qu'elle diffère en elle-même des monades inférieures. Celles-ci pourraient jouer le même rôle qu'elle, si elles étaient placées dans les mêmes conditions.

Ce qui fait la spécificité, l'individualité de chaque monade, ce n'est pas sa nature propre, puisqu'elle est une virtualité infinie, ce sont ses relations avec les autres individus.

Il résulte de ces considérations que ce qui nous paraît la matière, et qui n'est autre chose que la systématisation de nos sensations, est seulement la barrière imposée à notre infini développement, la limite de notre être, le reflet de notre propre contenu sur les obstacles qui l'environnent. Derrière cette barrière se trouvent d'autres sensibilités, d'autres intelligences, d'autres volontés.

Si l'on fait, en effet, de la matière la « vile matière » que considèrent les spiritualistes, comment expliquerait-on les merveilles qu'on en voit produire ?

Les monades, virtuellement infinies, seule substance du monde existant de toute éternité, existent pour l'éternité. Elles sont indestructibles, mais, selon la place qu'elles occupent en un moment dans

le monde, elles se transforment, s'amoindrissent ou s'augmentent ; le monde est dans un perpétuel recommencement.

Ainsi est satisfait un de nos désirs les plus légitimes, une de nos plus vivaces croyances, sans pour cela qu'il nous soit nécessaire de nous réfugier dans la superstition. La monade qui est actuellement le Moi que nous connaissons n'a jamais commencé et ne finira jamais. Mais elle se transformera infiniment, et subsistera parmi le nombre indéfini de ses modifications.

Cette éternité, elle la partagera avec tous les centres d'énergie de l'univers, son immortalité ne sera pas transcendante au monde. Elle lui sera immanente.

Ainsi chaque être jouira éternellement de l'existence. Dans ses multiples transformations, il connaîtra toutes les vies. Les jouissances infiniment variées que peut réserver l'immensité de l'univers, il les connaîtra toutes. Il entrera dans les combinaisons les plus multiples et aura du monde et de lui-même les perceptions les plus diverses.

On le voit, Durand de Gros est très optimiste. La diversité des situations de l'être ne lui paraît qu'une assurance de la variété de son bonheur. L'éternité de sa substance ne lui semble montrer que l'éternité de son plaisir.

Aussi ne faut-il pas se désintéresser de ce qui ne touche pas l'égoïsme étroit. Il ne faut pas dédaigner les temps futurs. Car nous ne sommes pas limités à un moment du temps et de l'espace. L'état actuel de nos âmes peut avoir et a un retentissement infini dans l'étendue des espaces et dans la suite des temps.

XVI. — Remarques et conclusions.

Physique. — L'hypothèse physique de Durand de Gros parut à un moment où les théories fluidiques étaient en vogue. Elles commençaient à disparaître pour l'optique et l'acoustique, mais restaient maîtresses dans le domaine de l'électricité. Aussi c'est sur les idées fluidiques que Durand de Gros a élaboré sa thèse. Il a appelé « électricité » le fluide qui réunit les centres d'énergie.

Mais ses principes fondamentaux n'en restent pas moins intéressants maintenant que les hypothèses énergétiques ont remplacé les hypothèses fluidiques. On peut même dire que les premières sont bien plus en rapport avec l'œuvre de Durand de Gros.

Il faudrait seulement déplacer le nom d' « électricité », et l'attri-

buer non plus au fluide qui est mis en mouvement par la force électromotrice, mais à l'énergie transmise de celle-ci à celui-là.

Ce que l'on peut retenir de cette partie de l'œuvre de Durand de Gros c'est : 1° que le monde forme un tout dont les parties sont solidaires, que l'énergie y joue un rôle capital et embrasse toutes les qualités actives de la matière ; 2° que l'étendue n'est pas l'essence de l'énergie.

Le polyzoïsme. — Le polyzoïsme est le point central de cette œuvre. C'est à lui qu'aboutit l'analyse de la fonction, c'est de lui que partent toutes les conclusions physiologiques, psychologiques, morales et métaphysiques.

C'est un des points où Durand de Gros a devancé l'œuvre de la science en faisant une hâtive synthèse des faits déjà à peine connus. Les progrès de l'histologie, de l'anatomie et de la physiologie comparée ont amené la science plus loin même que ne le demande Durand de Gros dans sa physiologie. Non seulement chaque anneau de l'animal inférieur, chaque partie du corps de l'homme correspondant à un centre spinal sont considérés comme des animaux distincts, mais encore chaque cellule est regardée comme un individu vivant, tout l'organisme comme une colonie.

De plus récentes théories font des cellules elles-mêmes des êtres composés. Enfin nous avons en ce moment presque tous les intermédiaires qui permettraient à Durand de Gros de passer de ses centres nerveux à la simple molécule de la matière organique, et de là à la matière.

Théorie du système nerveux. — Comparons la théorie du système nerveux de Durand de Gros avec celle des neurones. Nous verrons qu'elle en contient tous les éléments essentiels.

Chez Durand de Gros nous avons plusieurs centres nerveux, où viennent aboutir des fibres passives et des fibres actives, de telle manière que à chaque fibre passive corresponde une fibre active. D'autre part, ces centres nerveux ne sont pas isolés, mais ils communiquent entre eux au moyen de fibres passives et de fibres actives. A une fibre passive du centre céphalique correspond une fibre active d'un centre ganglionnaire, etc...

Tel est le point où le pur raisonnement, pourrait-on dire, a amené Durand de Gros.

Maintenant, voici la théorie moderne.

Une fibre centripète débouche dans une cellule sensorielle. Celle-ci, par des prolongements protoplasmiques, entre en contact avec les prolongements d'une cellule motrice, qui communique l'excitation à

la fibre centrifuge. Mais il existe des fibres ou des prolongements intermédiaires, centripètes et centrifuges, qui mettent en communication chacune de ces cellules avec d'autres cellules du même centre, ou d'un centre supérieur ou inférieur.

Ces deux théories sont semblables dans leurs éléments essentiels. Il faut seulement remarquer que dans la récente thèse le centre nerveux de Durand de Gros se fragmente et se morcelle, et que le véritable moteur est dans chaque cellule constitutive. Il est vrai que chaque cellule constitutive est en quelque sorte un petit centre nerveux que le courant nerveux traverse. Mais le centre est différencié pour des fonctions spéciales.

Une remarque de détail : Durand de Gros a deviné les théories actuelles, lorsqu'il dit que les fibres des centres différents n'agissent les unes sur les autres que par des moyens mécaniques. Si l'on applique cette idée aux éléments cellulaires, on voit qu'elle est en accord avec l'hypothèse qui veut qu'entre les prolongements cellulaires il n'y ait que des relations de contact.

Théorie du Braidisme. — Dans le cours de Braidisme, nous avons vu que Durand de Gros avait étudié systématiquement l'état hypnotique. Voici quelles sont les propositions importantes où il se trouve en accord avec la science moderne :

1° Pour qu'un sujet soit susceptible de recevoir l'idéoplastie (lisez : soit suggestible) il faut qu'il soit dans un certain état spécial, artificiel ou pathologique.

2° Pour produire cet état, il faut fatiguer l'attention du sujet, développer dans son esprit un état de *monoïdéisme,* exclure la systématisation de son esprit. Du point de vue physiologique, il s'agit de produire un arrêt des fonctions cérébrales.

3° Le phénomène mental se produisant à ce moment, pour ainsi dire seul et isolé, acquiert une intensité spéciale, et le cours de son action normale n'est entravé par celle d'aucun autre.

Telles sont les idées les plus intéressantes de Durand de Gros. On peut regretter qu'il ait cru devoir adjoindre à ces bien suffisantes explications des théories d' « action à distance » qui ne font que mettre du vague dans la science.

Métaphysique. — Si nous cherchons les influences qui peuvent avoir agi sur Durand de Gros pour former ses idées métaphysiques, nous remarquons en premier lieu l'influence criticiste, qui lui fit rejeter, d'une part les êtres de raison avec lesquels les uns veulent expliquer le monde ; d'autre part, la réalité des qualités sensibles et de l'espace.

Nous voyons en outre une influence rationaliste et monistique, qui paraît le fond même de la pensée de Durand de Gros. C'est elle qui l'a poussé à sa théorie logique du parallélisme et de l'identité substantielle et de l'esprit et de la matière, de l'objectif et du subjectif.

Enfin, nous avons évidemment à tenir compte d'une influence leibnitzienne qui lui a fait morceler le monde à l'infini en des centres d'une virtualité indéfinie. Ce n'est peut-être pas un des points les plus inattaquables de sa métaphysique, mais c'est un des plus intéressants et des plus importants de son œuvre.

Telles sont les grandes lignes, telle est l'âme de la doctrine de cet esprit éminent dont la longue vie de labeur fut toute consacrée à la recherche scientifique et à la poursuite de la Vérité.

N. VASCHIDE ET M. MIGNARD.

NOUVELLE CLASSIFICATION DES SCIENCES [1]

M. Adrien Naville, fils du philosophe genevois Ernest Naville, et doyen de la faculté des Lettres et des Sciences sociales à l'Université de Genève, a consacré de longues méditations à une question trop souvent négligée des philosophes, celle des rapports naturels des sciences et de leur classification. Il y a un quart de siècle, nommé professeur à l'Académie de Neuchâtel, il choisissait ce problème pour sujet de son premier enseignement. Au bout de douze années, il publiait le résultat de ses réflexions ; et voici qu'après un égal laps de temps il donne une seconde édition mûrie, et presque entièrement refondue, de son précédent travail.

L'intérêt de ce petit volume est celui de la plupart des œuvres analogues. Il consiste dans la formation des grands embranchements, dans la théorie générale du savoir humain, enfin et surtout dans la philosophie que suppose plus ou moins toute coordination des sciences, en particulier, dans celle qui a suggéré à M. Naville sa classification. Les sciences sont, par leur division même, par leur constitution à l'état d'unités élémentaires, l'œuvre spontanée et déjà assez avancée de la raison scientifique ; elles présentent une élaboration des données naturelles, indépendante de toute systématisation philosophique proprement dite. Et, par là même, suivant qu'elles entrent plus ou moins naturellement ou qu'elles se refusent à entrer dans le cadre philosophique de la classification, elles jugent la philosophie qui prétend les classer. Pour peu que celle-ci ne soit pas conforme à la réalité, on voit éclater la contradiction entre les unités données par le savant et la systématisation proposée par le philosophe. Il est impossible, sans une philosophie assez profonde et assez large, de faire une bonne classification des sciences. Les échecs au moins partiels en cette matière, sont presque aussi nombreux que les tentatives.

M. Naville admet avec raison qu'une science résulte d'un cer-

(1) A. Naville, in-18, 180 pages. Paris, Alcan, 1901.

tain rapport entre l'intelligence et un objet donné ; et que, par conséquent, chaque science procède à la fois de l'objet réel et du point de vue sous lequel l'intelligence le considère.

Nous lui souhaiterions même ici un langage encore plus tranché. Nous aimerions lui entendre dire : les sciences se différencient suivant les points de vue de l'esprit, c'est-à-dire suivant les attributs réels que l'esprit *isole dans le réel* afin de les mieux étudier.

Ce point de vue, cet attribut isolé par abstraction n'est autre que l'objet formel des scolastiques.

M. A. Naville établit trois groupes ou embranchements principaux :

Sciences des lois ou théorématique ;

Sciences des faits ou histoire ;

Sciences des règles idéales d'action ou canonique.

Le premier groupe renferme quatre genres : 1° Une science inconnue, la NOMOLOGIE ; 2° les SCIENCES MATHÉMATIQUES (y compris la cinématique) ; 3° les SCIENCES PHYSIQUES (mécanique, physique, chimie, biologie) ; 4° les SCIENCES PSYCHOLOGIQUES.

Le deuxième groupe, celui de l'histoire ou de la science des faits, comprend, outre *l'histoire humaine* et de nombreuses subdivisions que l'on n'a pas coutume de comprendre sous ce vocable, l'*histoire naturelle* avec l'astronomie, la géologie, la météorologie, la minéralogie, la phytologie, la zoologie, comme unités inférieures.

La CANONIQUE, science des possibilités dont la réalisation serait bonne et désirable, renferme à la fois la THÉORIE DES MOYENS OU DES ARTS (y compris les jeux, *les arts de la sensation* tels que l'art culinaire, la parfumerie, etc. *les arts de l'utile*, industries, médecine, politique ; *les arts de connaissance* (logique, didactique) ; les SCIENCES MORALES ou théories de la combinaison des moyens (droit rationnel ; pédagogie, etc.) ; la MORALE ou *théorie des buts obligatoires* et leur hiérarchie.

Volontiers nous soulèverions contre cette division tripartite une première difficulté, simple querelle de logique, peut-être même de terminologie. Comment faut-il définir la science, pour lui donner une pareille élasticité, pour en faire un genre commun capable de renfermer, à un même titre, des choses aussi profondément différentes que l'algèbre, la géométrie et l'art culinaire ?

Mais une question beaucoup plus importante est celle de la formation des deux premiers groupes, des deux grandes familles *de la science des lois* et *de la science des faits*, division qui est le pivot de la classification adoptée par M. Naville, et qu'à notre grand regret nous ne saurions admettre avec lui.

« La distinction des faits et des lois, écrit l'auteur, est peut-être la partie la plus importante de la philosophie des sciences. Il s'en faut

de beaucoup qu'elle soit faite dans tous les esprits, même scientifiques (1). » Mais que faut-il entendre par ces mots, les faits et les lois? C'est ici que commence la difficulté. Bien plus, comment peut-on séparer ces deux choses et les séparer tellement qu'elles deviennent les objets différenciés des deux grands groupes de sciences? C'est à nos yeux plus qu'une difficulté.

M. Naville qui, d'une part, étend le mot science jusqu'à lui faire comprendre des éléments si disparates, le restreint d'autre part jusqu'au sens très moderne de simple connaissance des lois.

Mais alors qu'est-ce qu'une loi? Le premier chapitre du livre que nous analysons, et l'un des meilleurs, se charge de répondre à cette question.

La loi, au sens moderne de ce mot, s'oppose au type, aux idées de Platon, comme aux types aristotéliciens, et, disons le mot clair, *aux espèces* de la science de tous les temps. Notre siècle est plus que tout autre le siècle de l'évolution et dès lors il n'y a plus pour lui de types fixes, plus d'espèces..., plus de métaphysique au sens d'ontologie.

Toutefois, remarquerons-nous à notre tour, si notre siècle consent à être le siècle de l'évolution, il prétend bien, et plus encore, être le siècle de la science. — Mais s'il n'y a plus de types, plus d'espèces, plus d'être en soi, quel sera désormais l'objet de la science? — *Les lois* mises à la place des êtres? — Mais que sont les lois? — On ne saurait méditer trop sérieusement les réponses parfaitement justes de l'auteur. « Les lois sont des manifestations de la nature des choses (p. 29), des rapports conditionnellement nécessaires... Ce sont les limites et les relations nécessaires des possibilités. » Quand nous croyons connaître une loi, nous énonçons un théorème conditionnel. *Toujours et partout,* si l'on construisait un carré parfait sur l'hypothénuse d'un triangle rectangle, il serait égal à la somme des deux carrés parfaits construits sur les deux autres côtés. *Toujours et partout,* si de l'eau pure était décomposée, l'oxygène et l'hydrogène s'en dégageraient avec des volumes qui seraient dans le rapport de 1 à 2. *Toujours et partout* indiquent ici la nécessité; *si* indique la conditionnalité.

Il y a donc une condition des lois elles-mêmes? — Oui. — Quelle est-elle? — La réponse est facile. « *Les lois sont des rapports et le second terme dépend du premier* (p. 36). » Ces rapports, conditionnels quant à la position du premier terme, sont nécessaires quant à la position du second terme. « *L'esprit qui cherche un fondement à leur*

(1) A. Naville, *Nouvelle Classification des Sciences*, p. 109

« *nécessité ne peut, semble-t-il, le trouver que dans des réalités perma-* « *nentes et en un sens universelles.* »

« Quand nous formulons un théorème au sujet du soufre et de « l'oxygène, continue M. Naville, nous affirmons implicitement que « la nature de ces substances ne change pas avec le temps et qu'elle « est partout la même nature... On comprend donc, conclut-il, que « certains auteurs donnent le nom de *sciences de la nature* aux scien- « ces que j'appelle sciences des lois ou théorématiques (1). Ils veu- « lent dire qu'elles nous font connaître des natures stables. » Parfaitement. Mais alors sans doute les conditions dernières, les vraies lois, ou si vous aimez mieux, les lois des lois, seront les natures stables? — Non, reprend M. Naville, dans une phrase qui demande à être citée textuellement : « Cette expression a l'inconvénient de lais- « ser croire que par ces sciences nous pénétrons dans l'intimité des « choses, tandis qu'en réalité nous ne pouvons connaître que les « relations qu'elles conditionnent... Les sciences de lois postulent « la réalité de natures permanentes et communes, *mais ne nous* « *les font pas connaître* (p. 37-38). »

Supposez, dit-il ailleurs, qu'il y ait dans la nature des corps simples divers et irréductibles : hydrogène, oxygène, soufre, fer, etc. Ce seraient autant de réalités permanentes dont l'étude constituerait un groupe de sciences spécial, une sorte d'*ontologie;* car un pareil groupe *ne trouverait place dans aucun des nôtres,* ni dans la théorématique, ni dans l'histoire, ni dans la canonique. Mais l'étude des propriétés des corps composés n'en ferait pas partie, car ce sont des produits temporaires. Et de plus nos corps simples ne sont peut-être eux-mêmes que des composés. « Dès lors, l'idée d'une classification onto- « logique doit être abandonnée. »

Et c'est pour cela que M. Naville propose d'admettre, à côté de la science des lois, une science des faits singuliers plus concrets, plus complexes et plus réels, « une science de ces réalités que nous appe- « lons des faits » ; ...science qui devra s'asservir à la constatation et à la compréhension de l'univers tel qu'il est dans sa réalité concrète et indéfinie, et aussi dans sa mutabilité perpétuelle. Cette science, de si vaste envergure qu'elle comprend l'universalité des choses réelles, s'appellera l'Histoire; bien que, même à l'occasion d'un seul système de corps ou d'un seul corps, nous nous trouvions enfermés dans la double impossibilité de savoir ce qu'il faudrait savoir et d'énoncer tout ce que nous savons! — Pour prendre un exemple précis, c'est, aux yeux de M. Naville, une erreur palpable chez Auguste Comte d'avoir mis

(1) Par exemple, Rickert dans son ouvrage : *Die Grenzen der Begriffsbildung.*

l'astronomie au nombre des sciences de lois, car la science des astres n'est, à son avis, que *le récit* historique de leurs origines, de leurs transformations et de leurs relations actuelles... Telle est, en effet, la seule formule que l'on puisse donner logiquement, non seulement de l'astronomie, mais d'une science quelconque, du point de vue évolutionniste et nominaliste. Il n'y a pas de science, disait Aristote, de ce qui est purement individuel et sans cesse soumis aux fluctuations du devenir.

Tel est le sens et la raison d'être du deuxième embranchement de la nouvelle classification des sciences. Il réduit la science à n'être qu'une histoire, le récit d'une phase passagère dans une évolution sans fin.

M. A. Naville, et nous l'en remercions, a posé une fois de plus dans un mince volume de deux cents pages, à propos d'une question d'apparence purement logique, d'abord le problème de la science entière, puis, par une suite nécessaire, le problème de l'être ou des êtres qui composent la nature. Il se trouve que sa classification, empreinte à certains égards d'un véritable esprit philosophique puisqu'elle ne sait pas fuir par timidité l'approche des écueils, est, à d'autres égards, une image presque photographique de la pensée contemporaine, prise sur le vif, avec sa noble passion de savoir et ses tendances antinomiques qui, sous couleur de progrès, lui mettent des entraves aux pieds, lui coupent les ailes et l'empêchent d'atteindre entièrement au but ardemment poursuivi.

Pour qui veut aller au fond, jusqu'aux conséquences dernières, il faut bien l'avouer, la classification de M. Naville, en dépit de ses intentions élevées, n'est pas une; elle est double, comme les tendances contraires qui se heurtent dans sa philosophie.

A ceux qui croient à l'évolution et au devenir plus qu'à la science, — à ceux qui sacrifient au singulier, à l'individuel en voie de perpétuelle transmutation les espèces tout au moins relativement fixes, — aux chimistes qui ne croient plus guère à l'existence de corps simples, l'auteur offrira pour demeure la seconde partie de sa classification.

Mais alors ils n'auront plus le droit de pénétrer dans la première.

La science n'est en effet pour eux, *a priori*, qu'un récit, et un récit fragmentaire, une série tronquée d'instantanés, pris au hasard du moment et des circonstances au milieu de l'infinie transformation des phénomènes. Dans ce groupe, il faudra mettre toutes les sciences à une exception près, celle de la mathématique pure. Le cadre est assez vaste : il peut tout contenir sans éclater.

A ceux au contraire qui, plus conscients du danger, redoutent de voir sombrer l'esquif de la science inductive sur cet océan tour-

menté d'une évolution sans frein, M. Naville offre un abri sûr dans le dogme irremplaçable de la loi nécessaire et fixe. Et même, faisant un pas de plus, il ne se contente pas, comme l'auteur du *Fondement de l'induction*, de juxtaposer ou de superposer, on ne sait comme, *des fins* aux données aveugles du mécanisme cartésien. Voyant bien qu'une finalité, sans causes efficientes, autres que les chocs aveugles, ne peut être qu'une finalité dans le vide ou dans les mots, qu'un édifice sans fondation, un désir inefficace et vain, puisqu'à ces fins reconnues et affirmées, on ne donne pas, on refuse même positivement tous les moyens de réalisation, M. Naville en arrive à cette formule de la loi physique que nous voulons transcrire encore une fois : la loi est un rapport nécessaire entre deux termes dont le premier, une fois posé, entraîne nécessairement le second. De la loi, par elle-même insuffisante et insubsistante, il nous fait passer plus avant jusqu'aux termes réels qui la soutiennent.

Le monde se divise alors pour nous comme en deux parts, en premiers termes et en seconds termes, que relie, en un vaste réseau infiniment souple et varié, le fil infrangible de la loi, c'est-à-dire de l'action. Mais alors revient plus que jamais pressant et inéluctable le dilemme que M. A. Naville a posé sans le résoudre. Ces natures stables, « ces réalités permanentes et en un sens universelles » ou, pour les appeler par leurs noms plus concrets, ce soufre, ce fer, cet oxygène et cet hydrogène qu'en vous l'evolutioniste voudrait bien nier, mais dont le philosophe reconnaît et maintient malgré tout l'existence, soit à titre de réalité connue, soit au moins à titre de postulat nécessaire, il faut en définitive les affirmer ou les nier, les poser sans ambages ou les proscrire absolument.

« Les sciences des lois, selon vous, *postulent* la réalité de natu-« res permanentes, mais ne nous les font pas connaître. » Eh bien ! c'est cette dernière formule qui, à son tour et plus on y réfléchit, semble incapable de donner au problème de la science inductive une solution cohérente et à l'esprit inquiet une pleine satisfaction. Le soufre et l'oxygène, le carbone et l'azote, qui *sont* le fondement de la chimie, me sont-ils oui ou non suffisamment et véritablement connus; ou bien ne sont-ils pour moi que des noumènes inconnus et inconnaissables, tels que le Dieu de la raison pratique, simple postulat de la loi morale dans la philosophie de Kant ? M. Naville ne va pas sans doute jusqu'à cette extrémité. Il sait et il admet avec tous les chimistes que nous voyons, que nous touchons et que nous déterminons les propriétés fixes et vraiment spécifiques de tous ces corps. Or qu'est-ce que cela sinon connaître ?

Nous ne les connaissons, dites-vous, que par leurs relations. —

Eh bien, non encore ! Ou du moins il faut préciser. Le mot relation est une expression amphibologique. On l'étend volontiers à tout ce qui n'est pas le fond intime et intuitivement connu des êtres. En ce sens, nous ne connaissons en effet que des rapports. Mais ainsi comprise, la relation est une catégorie trop vaste : elle renferme des espèces différentes qui ne doivent pas être confondues. La relation proprement dite, réduite à elle-même et isolée de son fondement, ne nous donne jamais une vraie connaissance de l'être ; car elle est entièrement réciproque et n'a rien de spécifique. Dire, par exemple, de deux feuilles de papier qu'elles sont égales et semblables, c'est presque n'en rien dire. Mais à côté de ces relations qui sont presque vaines, il y en a d'autres, les qualités et les actions, qui nous fournissent de vrais moyens de connaître. Il en est des éléments chimiques comme des hommes, nos frères. Nous ne les connaissons pas par leurs relations, mais bien par leurs actions, par leurs actions propres et vraiment spécifiques, prolongements et manifestations immédiates de leur nature. L'agir est pour un corps naturel comme l'œuvre pour l'artiste, comme le discours pour l'orateur : la manifestation autonome et spontanée de son individualité et pour ainsi dire de son génie. Quoique la pensée du sculpteur se réalise en un bloc de marbre, elle n'est pas une simple relation de cette matière. Elle est révélatrice de l'agent dans la mesure où elle reflète son image, soit son action propre et spécifique. Quand deux espèces chimiques agissent, chacune pour leur part, on sait distinguer, même au sein de la réaction commune, le rôle propre de chacune. C'est donc un abus de langage préjudiciable à la science autant qu'à la métaphysique de confondre l'être et l'action avec la relation, de confondre ce qui n'est pas réciproque et ce qui dès lors ne peut être rapport au sens strict, avec un simple rapport. Outre leurs relations, nous connaissons des êtres ; et, de fait, si je ne connaissais Caïus et César, l'oxygène et le soufre, comment saurais-je que Caïus a visité César, que le soufre s'est uni à l'oxygène ?

M. Naville déprécie trop notre connaissance déjà si imparfaite des êtres ; et, par là, il ébranle sa théorie capitale de l'existence des lois. Si les termes spécifiques existent et portent des noms dans la science, en quoi diffèrent-ils donc des types spécifiques ? Et s'ils n'existent pas, ou sont inconnaissables, comment l'auteur peut-il en faire le fondement des lois et dire avec les chimistes : si de l'oxygène et de l'hydrogène se rencontrent, *partout et toujours,* ils donneront en se combinant de l'eau douée de propriétés fixes ?

J. BULLIOT

LES ÉNIGMES DE L'UNIVERS [1]

« Un vieux projet nourri pendant bien des années, nous dit M. Hækel en sa préface, celui d'édifier tout un *système de philosophie moniste* sur la base de la doctrine évolutionniste, ne sera jamais mis à exécution. Mes forces ne suffisent plus à la tâche, et bien des symptômes de la vieillesse qui s'approche me poussent à terminer mon œuvre. » A défaut de ce grand œuvre rêvé, M. Hækel nous offre en ce livre une sorte de testament philosophique destiné à établir à la fois la féconde unité du monisme et des travaux de M. Hækel, et à confondre tous les adversaires du monisme et de M. Hækel. C'est un livre touffu, sans composition, où les divisions et subdivisions multipliées tiennent lieu d'ordre, où une pensée une et monotone se répète sans cesse en des formes peu variées. C'est un livre de passion, où la science et la philosophie déclament également et prennent violemment à partie, à propos de tout et à propos de rien, l'Église, ou plutôt le papisme, le spiritualisme, le dualisme, le centre allemand, Guillaume II, Du Bois-Reymond, Wundt, Kant et bien d'autres. Et c'est surtout un livre curieux où se montre à nu, dans des formules souvent nettes et fortes, avec une mauvaise humeur constante pour tout ce qui lui résiste ou la dépasse, cette philosophie ultra-matérialiste qui inspira la fin du siècle dernier.

Les Énigmes de l'univers ont fait leur temps : « La philosophie moniste ne reconnaît, finalement, qu'une seule énigme, comprenant tout : le problème de la substance (p. 17). » Encore ce problème est-il pratiquement résolu par la « grandiose et universelle loi de substance, la loi fondamentale de la conservation de la force et de la matière (p. 334) ». Voilà qui est consolant. Pourtant, dans le célèbre discours de *l'Ignorabimus*, tenu en 1880 à Berlin, Du Bois-Reymond compte sept énigmes : 1° nature de la matière et de la force ; 2° origine du mouvement ; 3° première apparition de la vie ; 4° finalité de

(1) Ernest Haekel, professeur de zoologie à l'Université d'Iéna. Traduit de l'allemand par Camille Bos. In-8°, Paris, 1902, librairie Schleicher.

la nature ; 5° apparition de la conscience ; 6° la raison et le langage ; 7° le libre arbitre. Et Du Bois-Reymond est un ancien moniste. Wundt se trouve dans le même cas, avec Virchow et Baer ; Kant même serait un moniste inconséquent (p. 107) ! M. Hæckel enregistre avec colère ces conversions au dualisme, aux doctrines de la transcendance de la conscience ; il en appelle des philosophes vieillis que sont ces convertis aux philosophes vigoureux qu'ils furent dans leur jeunesse moniste. Pour lui, il s'en tient à ses doctrines d'âge viril et résolut toutes les énigmes avec intrépidité. Exemple : l'origine du mouvement vous inquiète ? C'est très simple ; niez-la. « Le mouvement est une propriété de la substance aussi immanente et *originelle* que la sensation (p. 277). » Et avec le mouvement éternel, donnez-vous l'espace et le temps infinis, ce qui est bien commode. Mais voici la loi de Clausius, la loi d'*entropie*, qui veut que tout système de mouvements tende vers le maximum d'équilibre et de repos, et donc que le monde aille à un terme. « Si cette théorie de l'entropie était exacte, il faudrait qu'à cette fin du monde correspondît aussi un commencement, un minimum d'entropie, dans lequel les différences de températures de l'univers eussent atteint leur maximum. Ces deux idées, d'après notre conception moniste et rigoureusement logique du processus cosmogénétique éternel, sont aussi inadmissibles l'une que l'autre : toutes deux sont en contradiction avec la loi de substance (p. 284). » — Soit encore l'énigme de l'apparition de la vie : il semble que les fameuses critiques de Pasteur aient fait du tort aux doctrines de génération spontanée. Erreur ! La « théorie carbogène » explique cela : puisque « seules les propriétés caractéristiques, physico-chimiques du carbone, sont les causes mécaniques de ces phénomènes moteurs très complexes... qui constituent la vie », là où il y aura du carbone on finira bien, un jour ou l'autre, par trouver la vie. Et d'ailleurs « nier la procréation (lisez génération spontanée), c'est proclamer le miracle ». — L'origine de l'homme s'explique admirablement par le « principe pithécométrique ». Enfin il n'est rien qui ne s'explique si l'on applique la bonne méthode qui consiste, comme on l'a pu voir en ces exemples, à mettre la solution dans les prémisses : on est toujours sûr de la retrouver dans la conclusion. Si l'on veut découvrir la connaissance dans l'homme, on n'a qu'à la mettre dans l'atome ; si l'on veut trouver l'origine de la série organique on n'a qu'à réduire celle-ci aux séries inorganiques ; si l'on veut pourfendre le libre arbitre, on n'a qu'à décréter le déterminisme sans exception ; si l'on veut pénétrer le problème de la conscience, on n'a qu'à en faire un « problème physiologique ramenable, comme

tel, aux phénomènes qui ressortissent à la physique et à la chimie » (p. 210). A ces procédés généraux ajoutez celui, déjà connu au temps de Molière, qui consiste à donner un nom scientifique et rébarbatif à un fait ou à une idée qui manque de solennité. La « théorie carbogène » expliquant la vie fait songer à la vertu dormitive de l'opium, et il est bien certain que parler de la « loi *d'ergonomie primaire* de la *matière* » en impose plus que distinguer simplement « les fonctions de la masse et les fonctions de l'éther ». C'est ainsi que la génération spontanée devient en trois lignes procréation, archigonie, abiogénèse, autogonie et plasmogonie (p. 298) ; que la croyance à l'immortalité de l'âme devient l' « athanisme », opposé au « thanatisme primaire ou secondaire ». Même quand il philosophe, le naturaliste court le risque de n'être qu'un dresseur de catalogues et de confondre la science avec la classification.

On ne fait pas au monisme sa part : il faut qu'il passe de la spéculation à la pratique, que, bon gré mal gré, il purge l'humanité de ses erreurs séculaires et se charge de son bonheur et de son avenir. Or, il est de toute évidence pour M. Hæckel que tout va mal dans notre société moderne par faute de principes monistes. « Les imperfections sociales s'expliquent en partie par ce fait que la plupart des fonctionnaires sont des juristes, des hommes d'une culture toute de forme, dénués de cette connaissance approfondie de la nature humaine qu'on ne puise que dans l'anthropologie comparée et la psychologie moniste, dénués de cette connaissance des rapports sociaux, dont les modèles nous sont fournis par la zoologie et l'embryologie comparées, la théorie cellulaire et l'étude des protistes (p. 9). » Et puis surtout il y a l'Église, ah ! l'Église, « l'internationale noire », « le papisme » ! M. Hæckel la pulvérise avec les arguments de M. Homais à peine retouchés : l'Inquisition, l'obscurantisme, l'immoralité des prêtres, etc., tout y passe. Pourtant M. Hæckel dépasse parfois cette érudition de commis-voyageur, et trouve de l'inédit. Il démontre que le Dieu des catholiques n'est pas immatériel, mais « un vertébré gazeux (p. 330) », que leur prétendu monothéisme enveloppe le « triplothéisme » d'une part, et d'autre part un « monothéisme féminin » (culte de la Sainte Vierge) et un « polythéisme » (culte des saints) p. 326. Il lève enfin « le voile qui recouvre le mythe » des origines chrétiennes : il établit avec preuves que Jésus est fils de « Josephus Pandera, chef romain d'une légion calabrienne établie en Judée, où il séduisit Mirjam de Bethléem (p. 374) », et que le Paulinisme est un renouveau de Néoplatonisme (p. 360). La morale chrétienne est convaincue d'enseigner : « 1° le mépris de soi-même ;

2° le mépris du corps; 3° le mépris de la nature; 4° le mépris de la civilisation; 5° le mépris de la famille; 6° le mépris de la femme » (p. 403). Et dire que Guizot avait cru voir dans l'Église la grande école du respect! « Affirmer que le christianisme a introduit dans le monde des vérités morales inconnues auparavant témoignerait, soit d'une grossière ignorance, soit d'une imposture voulue (p. 253) ». On s'en doutait bien un peu.

Mais on ne détruit que ce qu'on remplace, et M. Hækel a pourvu à ce soin. Il fonde une « Église moniste » avec une « trinité nouvelle, la trinité du vrai, du beau et du bien », avec « de beaux temples bien ornés » que « le papisme doit céder (p. 292), » ce qui simplifie les frais de construction. M. Hækel nous offre également « une morale moniste », « un art moniste », « une école moniste », avec « programmes monistes », « méthodes monistes », etc. M. Hækel a pourvu à tout, et ses plans sont d'une simplicité remarquable.

Quoi qu'il en soit de ces ambitions, il faut être reconnaissant à M. Hækel de nous offrir en son livre, non pas « la philosophie du XXe siècle » comme il a la candeur de le croire, mais un document psychologique d'une grande importance, l'état d'âme d'un moniste convaincu. Et il importait à l'histoire des idées que cet état d'âme fût fixé et analysé avec franchise et netteté, avant qu'il disparût ou se transformât. Car M. Hækel qui, comme le prouvent ses bibliographies, ne connaît que les auteurs qui lui rapportent sa pensée, paraît échapper à l'évolution actuelle de la conception scientifique chez ses plus hauts représentants. Il incarne, un des derniers sans doute, cette mégalomanie philosophique et ce dogmatisme matérialiste si ardents autrefois à s'étaler aux premières pages des revues, et que bientôt on ne trouvera plus que dans certains journaux, ceux que lit la postérité de M. Homais. Enfin, dans les *Énigmes de l'univers,* le monisme se dégage de plus en plus imprudemment de l'appareil scientifique qui fit toute sa fortune, et se montre dans sa nudité de pure et simple philosophie de la quantité et de l'identité universelle. On peut dès lors reconnaître sous son masque moderne la philosophie bien connue des « Physiciens » d'antan, et se bien rendre compte que ces doctrines avancées nous ramènent aux conceptions simplistes et rudimentaires des prédécesseurs de Socrate.

E. CHARLES.

L'OBJECTIVITÉ DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

A PROPOS DU « SAINT ANSELME »

LETTRE DE M. LE COMTE DOMET DE VORGES

Monsieur le Directeur,

Je vous remercie cordialement d'avoir fait rendre compte dans votre excellente revue de mon étude sur saint Anselme. Je vous remercie particulièrement d'avoir demandé ce compte rendu à mon ami M. Gardair. Nul n'était plus en état que lui d'en faire une critique aussi courtoise que judicieuse et je lui suis très reconnaissant des ménagements amicaux avec lesquels il a exprimé ses divergences. Il y a, en effet, entre M. Gardair et moi des divergences. Elles datent de loin. Au deuxième congrès de savants catholiques à Paris, M. Gardair les a manifestées d'une manière qui a eu quelque éclat. Il en renouvelle aujourd'hui l'expression. Il a raison. Il est bon que chacun dise ouvertement sa pensée et la livre à la critique. Le véritable progrès est à ce prix.

Ce n'est pas que j'aie l'intention de relever toutes les appréciations qui pourraient être faites de mon œuvre, je n'en finirais pas. Quand paraît un ouvrage nouveau, chacun l'examine au point de vue de ses propres opinions, et Dieu sait s'il y a aujourd'hui des opinions diverses en philosophie. Ainsi un rédacteur de l'*Enseignement chrétien* qui ne signe pas, mais que nous croyons reconnaître à l'élégance de son style, avance que, même dans la preuve de l'existence de Dieu par la notion de causalité, on passe du logique au réel, comme nous l'avons reproché à l'argument de saint Anselme. S'il avait été à l'école des vieux docteurs, il écrirait sans doute beaucoup moins agréablement, mais il comprendrait que dans cette preuve on passe, non du logique au réel, mais par un procédé logique du réel au réel, d'un objet constaté à sa cause originelle. Les scolas-

tiques n'ont jamais dit que l'idée claire et adéquate d'une chose et un jugement certain ne puisse être une preuve de la réalité d'un objet ; ils ont précisément contesté que l'idée mise en avant par saint Anselme fût une idée claire et adéquate et que le jugement qu'il en tire soit un jugement bien déduit.

Mais laissons les objections qui reposent sur la méconnaissance des conditions de la philosophie scolastique. Celles de M. Gardair sont autrement sérieuses, parce qu'elles viennent d'un homme qui a longuement étudié saint Thomas et pour qui ses deux *Sommes* n'ont pas de secret.

Qu'on nous permette de les discuter ici, non pour la vanité de défendre notre texte, mais parce qu'elles nous paraissent toucher aux bases mêmes de la philosophie thomiste.

Cette philosophie est-elle vraiment objective ? Si elle est objective, comme on n'en saurait douter, dans l'intention des docteurs, l'est-elle d'une manière légitime, et cette objectivité repose-t-elle sur des bases inébranlables ? Voilà, à notre sens, la question qui est en jeu entre nos deux manières de concevoir la théorie de l'intelligence.

M. Gardair croit que, d'après saint Thomas, l'intelligence ne forme que des concepts. Nous croyons que, dans la pensée du saint docteur, elle a aussi des percepts, et même que les concepts ne sont que la trace des percepts saisis d'abord.

A ce propos M. Gardair rappelle tous les textes de saint Thomas dont nous avons appuyé notre opinion. Mais, ajoute-t-il, saint Thomas enseigne aussi « que l'intelligence humaine ne connaît les choses extérieures qu'au moyen de formes abstraites des représentations imaginatives, et que l'imagination a ces représentations par prolongement des similitudes sensibles que l'objet extérieur imprime dans les sens externes ». Sans doute saint Thomas enseigne cela ; mais que s'ensuit-il ? Faut-il laisser de côté les textes que nous avons cités ou en atténuer indéfiniment la signification ? Il nous semble que la meilleure règle d'interprétation, lorsque l'on a affaire à un penseur réputé pour la solidité de sa doctrine, est de trouver un sens où toutes ses affirmations puissent se vérifier complètement.

Ce sens n'est pas difficile à découvrir. Il suffit de remarquer que dans le procès intellectuel il y a deux courants. L'un va de l'objet à la faculté, l'autre de la faculté à l'objet.

Le premier a beaucoup préoccupé saint Thomas ; c'était naturel. Dans la théorie péripatéticienne qu'il avait adoptée, l'intelligence est table rase. Que peut faire une puissance indéterminée ? Il fallait donc

montrer comment la puissance intellectuelle se détermine. L'objet matériel ne peut agir sur une puissance spirituelle. Le Docteur angélique a donc pris un détour que M. Gardair explique très bien et que nous admettons complètement.

Mais parce que l'objet n'agit qu'indirectement sur l'intelligence, s'ensuit-il que l'intelligence ne le connaisse pas en lui-même et directement? Ceci est une tout autre question. Elle concerne l'autre courant dont nous avons parlé, elle se rapporte à la manière dont l'intelligence atteint l'objet.

Si la connaissance se produisait par une sorte de contact, il est clair que l'objet ne touchant qu'indirectement l'intelligence ne pourrait être connu par elle qu'indirectement. Mais, M. Gardair le sait comme moi, saint Thomas professe, avec Aristote, que la connaissance se fait par assimilation. Dès lors, de quelque manière que l'assimilation soit réalisée, rien n'empêche la connaissance d'être immédiate. Du moment que l'acte intellectuel est vraiment conforme à l'objet, d'où que lui vienne cette similitude, l'intellect connaît parfaitement et directement l'objet.

Il n'y a donc aucune contradiction à dire avec saint Thomas que l'intellect ne reçoit les formes des objets que par l'intermédiaire des sens et de l'imagination et affirmer, comme il le fait ailleurs, que connaître par ces formes, c'est connaître l'objet en lui-même et dans son être propre, *secundum esse quod habet extra cognoscentem*.

Nous ajouterons que cette seconde partie du procès intellectuel est indispensable, c'est par elle que se forme l'acte propre de la faculté. Le concept, qu'on appelle aujourd'hui l'idée, n'est que la suite de cet acte fondamental, ainsi que saint Thomas s'en explique dans la *Summa contra gentes* (I, 53).

Pourquoi donc la plupart des manuels laissent-ils dans l'ombre cette perception, centre de toute l'opération intellectuelle? Nous voyons à cela deux raisons.

Premièrement, la conscience ne nous montre que le concept comme acte pur de l'intelligence. Le percept est tellement mêlé à la perception sensible, qu'il semble ne faire qu'un avec celle-ci. On ne peut le reconnaître qu'en distinguant dans la perception sensible certaines données que l'action des sens est impuissante à expliquer.

Secondement, quiconque lit saint Thomas est frappé d'abord par son exposition systématique de l'origine sensible des déterminations intellectuelles. La théorie de l'intelligence n'est pour ainsi dire que cela. Les textes relatifs à l'acte de perception sont épars dans divers endroits de ses ouvrages; il faut les chercher.

En effet, ce qu'il lui importait surtout d'établir, c'était l'usage du sens pour la formation de la pensée. Cette donnée était caractéristique de sa philosophie, ce qui la distinguait de tout autre. Mais les premiers thomistes ne s'y étaient pas trompés. Si au lieu d'étudier la scolastique dans quelque manuel récent, on en suivait le développement historique, on verrait que notre interprétation n'est pas nouvelle.

M. Gardair ne paraît pas avoir remarqué une note qui cependant a sa signification. Pourquoi Cajétan exigeait-il pour la formation de l'acte intellectuel la présence actuelle de l'objet, même après que l'espèce intelligible eût été abstraite des apparences sensibles de cet objet. A quoi bon cette présence, s'il n'eût considéré l'acte de l'intelligence comme une véritable perception? — C'était encore l'opinion de Suarez, qu'en connaissant les universaux (au sens du moyen âge) l'intelligence connaît des réalités, ces éminents docteurs ne pensaient donc pas que connaître par des espèces abstraites du sens fût synonyme de connaître des abstractions.

Nous pourrions presque indiquer dans quel moment et par quel auteur la déviation s'est produite.

Voilà bien des fois que nous revenons sur cette question. Elle nous paraît avoir en effet une importance capitale pour l'avenir du thomisme. Si on néglige cette doctrine de l'intelligence atteignant directement son objet et dans cet objet plusieurs choses que le sens n'atteint pas (*Sum. theol.*, Ia), le néothomisme n'apparaît plus que comme un sensualisme qui n'a pas conscience de lui-même.

C'est le reproche qui a été cent fois répété depuis que la rénovation de la scolastique a appelé sur elle l'attention des académies.

Oh! nous connaissons bien la réponse. On répond qu'à la vérité, toutes nos idées viennent des sens, mais qu'il faut tenir compte de l'action de l'intellect agent. Mais en quoi consiste cette action de l'intellect agent? Si on ne l'explique pas, la réponse est purement verbale.

On peut dire, si l'on veut, qu'il abstrait en illuminant ou qu'il illumine en abstrayant, l'ordre nous est indifférent. Mais ne sent-on pas qu'on use là de pures métaphores? Les gens du XIIIe siècle les comprenaient sans doute et elles satisfaisaient à leurs préoccupations du moment. Aujourd'hui nous sommes en face d'autres problèmes et ces formules ne sont plus comprises. Il ne faut pas se borner à les répéter, il faut les creuser.

C'est ce que nous avons essayé de faire. Si quelqu'un trouve mieux, nous sommes prêts à le suivre. Mais nous ne voulons pas

de formules sacramentelles derrière lesquelles on n'aperçoit que du noir.

M. Gardair juge que nous n'avons pas tenu assez de compte de la nécessité de l'action de l'intellect agent pour rendre les essences intelligibles en acte. Il pense qu'il ne suffit pas pour cela qu'elles soient séparées des circonstances individuelles, que dans l'individu elles ne sont point nature absolue et ne peuvent devenir telles que par transformation. Cependant nous n'avons fait que répéter les expressions de saint Thomas : *hoc est abstrahere universale a particulari, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum* (*S. theol.*, art. 1) : « Abstraire l'universel du particulier, c'est considérer la nature de l'espèce sans considérer les circonstances individuantes. » Le même saint Thomas nous dit que l'universel peut être considéré en tant qu'universel comme tel, ou simplement quant à sa nature même telle qu'elle se trouve dans le particulier, *quantum ad ipsam naturam prout invenitur in particularibus* (*Ibid.*, art. 3). Il ne semble donc pas mettre cette différence énorme que M. Gardair exige entre la nature individualisée et la nature universelle. Nous pensons que la nature a dans le particulier un mode d'existence tout à fait différent de celui qu'elle a dans l'intellect, que l'action de l'intellect agent consiste précisément à la faire passer d'un mode d'existence à l'autre. Mais, considérée en soi et comme nature, elle est formellement la même. Autrement la certitude de l'intelligence serait fort compromise.

En terminant, nous remercierons M. Gardair de nous avoir donné une nouvelle occasion de préciser des notions assez difficiles, difficiles surtout parce que nous lisons les enseignements de saint Thomas avec une éducation philosophique différente, avec des préoccupations qui étaient ignorées de son temps. La langue même s'est modifiée, et pour faire comprendre aujourd'hui la vraie pensée du saint docteur, il est nécessaire parfois de s'écarter de la formule. Il y a là un travail d'interprétation délicat. Je ne vois guère que l'on s'en occupe en France. Ainsi, il est dans la philosophie thomiste une notion qui apparaît très obscure, celle de la cogitative ou raison particulière. Qui s'occupe de l'éclaircir ? Les manuels la rappellent en passant sans y insister ; aucun travail spécial n'existe à notre connaissance sur cette donnée, où cependant, selon une remarque très fine de M. de Margerie, on pourrait trouver la solution définitive des questions relatives à la perception extérieure. Il y a quelques années, nous avons essayé d'approfondir ce problème intéressant. Mais il faudrait que beaucoup de penseurs s'y attachassent ; chacun

de nous peut se tromper sur quelques points, le grand nombre des travaux les corrigerait l'un par l'autre. Si l'on veut, et il le faut, que la philosophie scolastique prenne définitivement pied dans la science contemporaine, on ne doit pas se borner à la vulgariser telle quelle, mais chercher à en faire ressortir la profondeur et à la développer dans la direction marquée par nos grands docteurs.

Veuillez agréer, etc...

LETTRE DE M. GARDAIR

Monsieur le Directeur,

C'est à propos d'une opinion de saint Anselme sur la formation et le caractère de l'opération intellectuelle chez l'homme, que j'ai ouvert la discussion. Comme l'a signalé expressément M. de Vorges, « saint Anselme enseigne que, si l'homme pense à quelque chose hors de lui, ce n'est point la chose même qui produit la notion, puisque cette chose n'est point présente au regard de la pensée ; ce qui produit cette notion, c'est l'image de l'objet, soit conservée dans la mémoire, soit formée au moment même dans le sens par l'objet présent ». Et M. de Vorges ajoute : « L'intelligence, d'après la théorie du Dr du Bec, ne forme que des concepts, puisque l'objet, même actuellement perçu par les sens, n'est pas en même temps présent à l'esprit (1). »

Il s'agit de savoir si saint Thomas a adopté, lui aussi, cette opinion ou si, comme l'entend M. de Vorges, il pensait que l'intelligence humaine saisît la chose existante au dehors par une sorte de *percept* qui atteint directement l'existence actuelle de cette chose. D'après notre savant ami, saint Thomas était d'avis que, non seulement l'intelligence de l'homme a de tels *percepts*, mais que « les concepts ne sont que la trace des *percepts* saisis d'abord ».

Un point sur lequel nous sommes d'accord, c'est que, selon saint Thomas, la chose n'agit pas directement sur l'intelligence, mais seulement par l'intermédiaire des représentations imaginatives, prolongement des similitudes imprimées par l'objet extérieur dans les sens externes, et que c'est au moyen de formes abstraites de ces représentations que l'intelligence connaît les choses extérieures. Mais, pour M. de Vorges, l'intelligence connaît, néanmoins, directement l'objet

(1) *Saint Anselme*, p. 112-113.

qui n'agit sur elle qu'indirectement. Et comment ? Par suite de l'assimilation de la faculté intellectuelle à l'objet même. « De quelque manière que l'assimilation soit réalisée, rien n'empêche la connaissance d'être immédiate. Du moment que l'acte intellectuel est vraiment conforme à l'objet, d'où que lui vienne cette similitude, l'intellect connaît parfaitement et directement l'objet. Il n'y a donc aucune contradiction à dire, avec saint Thomas, que l'intellect ne reçoit les formes des objets que par l'intermédiaire des sens et de l'imagination et affirmer, comme il le fait ailleurs, que connaître par ces formes, c'est connaître l'objet en lui-même et dans son être propre, *secundum esse quod habet extra cognoscentem.* »

Mais, répliquerai-je, à quel être l'intellect est-il assimilé par la forme abstraite ? Est-ce à l'être individuel de la chose, ou bien à l'être générique ou spécifique, à la nature de cette chose ? C'est certainement à l'être générique ou spécifique. Or, cet être de nature n'est dans la chose qu'à l'état individuel ; il n'y est pas à l'état commun. L'intellect n'est donc pas assimilé à la chose telle qu'elle existe positivement au dehors. Et voilà pourquoi l'on peut dire qu'il ne perçoit pas directement cette chose dans son existence actuelle. Précisément parce que l'intelligence connaît au moyen d'une abstraction qui ne représente que la nature commune, universelle, et non les caractères individuels, elle ne saurait saisir immédiatement l'objet en tant qu'il existe individuellement ; et, comme ce n'est qu'individuellement que l'objet existe au dehors, elle ne peut le saisir dans son existence par une connaissance immédiate. Ce sont les sens qui perçoivent la chose dans son individualité actuelle ; l'intelligence conçoit la nature, le genre ou l'espèce de la chose, et, si elle a une connaissance de l'existence individuelle de cette chose, ce ne peut être que médiatement, en tant que sa vue se prolonge jusqu'à l'image individuelle de laquelle a été abstraite la forme intellectuelle.

Si M. de Vorges voulait des textes pour appuyer cette interprétation, il en trouverait une foule, et il a trop l'habitude de lire saint Thomas pour qu'il soit nécessaire de les lui indiquer. Qu'il me permette du moins de lui rappeler les trois degrés de puissance cognitive si bien marqués à l'article premier de la question LXXXV de la première partie de la *Somme théologique*. L'objet de la puissance sensitive est une forme en tant qu'existante dans une matière corporelle, et par suite une telle puissance ne connaît que les données particulières. Le pur esprit, l'intellect angélique, a pour objet propre une forme subsistante sans matière et ne connaît les choses, même les matérielles, que par d'immatérielles formes, sans le concours

d'images sensibles. Mais entre ces deux extrêmes se place l'intelligence humaine, « dont le propre est de connaître une forme existante individuellement dans une matière corporelle, sans doute, mais non en tant qu'elle est dans une telle matière : connaître ce qui est dans une matière individuelle, mais non en tant que cela est dans une telle matière, c'est précisément abstraire une forme d'une matière individuelle que représentent les images sensibles ». Il serait donc illusoire d'attribuer à l'intellect humain la puissance qu'a l'intellect angélique de saisir, par ses idées seules, l'existence individuelle des choses, ce serait nous supposer élevés au-dessus de notre nature. Saint Thomas distingue très nettement la connaissance humaine de la connaissance angélique quand il dit : « Comme l'homme connaît par diverses puissances cognitives les genres de toutes choses, par l'intellect ce qui est universel et immatériel, par le sens ce qui est singulier et corporel ; ainsi l'ange par une seule puissance intellective connaît l'un et l'autre... De même donc que Dieu, par son essence, par laquelle il cause tout, est similitude de tout, et par elle connaît toutes choses, non seulement quant à leurs natures universelles, mais aussi quant à leur singularité ; de même les anges, par les formes mises en eux par Dieu, connaissent les choses non seulement quant à leur nature universelle, mais encore selon leur singularité, en tant que ces formes sont des représentations multipliées de cette unique et simple essence (1). » Mais voici peut-être le texte le plus expressif que j'aie à signaler à M. de Vorges : « Notre intellect directement et premièrement ne peut connaître ce qui est singulier dans les choses matérielles. La raison en est que le principe de singularité dans les choses matérielles est la matière individuelle. Or, notre intellect fait acte d'intelligence en abstrayant une forme intelligible d'une telle matière. Et ce qui est abstrait d'une matière individuelle est universel. Donc notre intellect directement ne connaît que les caractères universels. Mais indirectement, et comme par une certaine réflexion, il peut connaître ce qui est singulier, parce que, même après avoir abstrait les formes intelligibles, il ne peut par elles faire acte d'intelligence qu'en se tournant vers les images sensibles, dans lesquelles il entend les formes intelligibles. Ainsi donc il entend directement l'universel même par la forme intelligible, et indirectement les singuliers, que représentent les images sensibles. Et de cette manière il forme cette proposition : « *Socrate est homme* (2). »

En présence de ces textes, comment M. de Vorges peut-il affirmer

(1) I, q. LVII, a. 2.
(2) I, q. LXXXVI, a. 1.

que, d'après saint Thomas, l'intelligence humaine perçoit directement et premièrement les choses existantes au dehors? C'est peut-être qu'avec certaine idée préconçue on est entraîné à traduire inexactement certains textes. Par exemple, celui-ci de la *Somme contre les Gentils* : « *Id quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam, sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur* (1) », est paraphrasé par M. de Vorges ainsi : « Ce que nous connaissons par l'intelligence, ce sont les natures réellement existantes hors de l'âme ; par les sens, ce sont les corps réellement existants hors de l'âme (2). » La traduction exacte serait : « Ce qui est saisi par l'intelligence, c'est la nature même des choses existantes hors de l'âme, comme les choses existantes hors de l'âme sont vues par la vision corporelle. » On peut bien dire que l'intelligence connaît les choses extérieures, et saint Thomas le dit aussi ; mais elle ne les connaît directement et premièrement que dans leurs natures abstraites et universelles, et ces natures abstraites et universelles ne sont pas subsistantes comme telles hors de l'âme. M. de Vorges cite, cependant, en faveur de son interprétation cette assertion de saint Thomas, que connaître la chose du dehors par des formes abstraites des images sensibles, c'est la connaître *selon l'être qu'elle a hors du connaissant*. Pour mieux comprendre cette dernière expression de saint Thomas, relisons la phrase entière d'où elle est tirée : « Si un connaissant connaît le connu selon l'être que celui-ci a dans le connaissant, néanmoins il le connaît aussi selon l'être que celui-ci a hors du connaissant, comme l'intellect connaît la pierre selon l'être intelligible qu'elle a dans l'intellect, en tant qu'il connaît son acte intellectuel, mais néanmoins il connaît l'être de la pierre dans la nature propre de celle-ci (3). » N'est-il pas manifeste que cet être de pierre, ainsi connu par l'intellect, est l'être de nature, l'être formel, l'être essentiel, et non l'être individuel et concret? La forme intellectuelle, en effet, ne représente que l'essence abstraite et universelle, et non les caractères individuels ni l'existence actuelle. « Que l'intellect ait l'intelligence de la nature de genre ou d'espèce dépouillée des principes individuants, cela résulte de la condition de l'espèce intelligible reçue en lui, laquelle est faite immatérielle par l'intellect agent, parce qu'elle est abstraite de la matière et des conditions matérielles par lesquelles une chose est individuée (4). » En d'autres termes, dans Socrate, par exemple, l'intelligence saisit directement

(1) *C. Gent.*, II, LXXV.
(2) *Saint Anselme*, p. 117.
(3) I, q. XIV, a. 6, ad 1.
(4) *C. Gent.*, II, LXXXV.

et premièrement la nature d'homme, avec ses propriétés essentielles d'animalité et de raison, commune à toute l'espèce humaine ; et pour la formation de ce concept, elle a besoin de la présence dans l'âme d'une image sensible d'homme. Puis elle peut, par une sorte de retour, considérer cette essence d'homme dans cette image sensible qui représente l'homme individuel qu'est Socrate, et prendre ainsi une certaine connaissance, dans cette image, de la réalisation de l'essence humaine en cet individu Socrate. On voit que, pour l'une et l'autre de ces opérations, l'image présentée par l'imagination suffit à fournir à l'intellect l'objet concret duquel il abstrait son objet intellectuel et dans lequel il voit celui-ci : la présence de la chose extérieure, qui a été nécessaire pour amener, par l'intermédiaire du sens externe, la formation de l'image sensible, n'est plus nécessaire pour la formation de la représentation intellectuelle ni pour la considération de la nature universelle dans une réalité individuelle. L'image sensible représente proprement la chose absente, et l'imagination a pour fonction caractéristique de conserver et de reproduire les traits individuels d'une chose qui n'est plus là ou qui peut avoir disparu. Il est donc inexact de dire que l'intelligence *percoit*, par son opération propre, directement la chose extérieure, et que celle-ci doit être présente au dehors pour que l'intelligence la saisisse. De fait, dans le rêve et dans l'hallucination, l'intelligence abstrait et considère son objet, bien que la chose du dehors soit absente.

M. de Vorges a bien voulu reconnaître que mon interprétation est le fruit d'une étude longue et personnelle de saint Thomas dans ses ouvrages mêmes. Comme lui, j'ai une aversion prononcée pour l'habitude de ne puiser la philosophie que dans des manuels qui, malgré toute la valeur qu'ils peuvent avoir, ne doivent servir que d'introduction à l'étude directe des philosophes dans leurs œuvres. Comme lui aussi, je vois dans le sensualisme une doctrine étroite, fausse et funeste. Mais je ne puis admettre que la théorie de la connaissance que j'ai exposée sommairement d'après saint Thomas soit, à un degré quelconque, sensualiste, puisqu'elle distingue profondément la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, la première atteignant proprement l'individuel et le concret, la seconde ayant pour objet propre et direct l'abstrait et l'universel ; or, dans le monde, tout est concret et individuel, donc l'objet propre de l'intelligence est d'un autre ordre que le monde ; il est transcendant et supérieur à toute réalité sensible.

Veuillez agréer, etc...

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PSYCHOLOGIE.

PSYCHOLOGIE DE LA CROYANCE, par Camille Bos, in-12 de 176 pages. Paris, Alcan, 1902.

On entend généralement aujourd'hui par *croyance* la certitude morale, l'adhésion de l'esprit à une vérité sous la poussée d'inclinations d'ordre affectif et volontaire. C'est, d'après les Néo-Criticistes, le mode général de la connaissance. Aucune vérité n'est nécessaire d'une nécessité intellectuelle. On *croit* voir, on *croit* savoir.

Dans une introduction très documentée, M. Camille Bos s'est appliqué à faire l'historique de la croyance. Nous n'en contesterons que l'alinéa rapide consacré au moyen âge. Quoi qu'en dise l'auteur, si le problème n'existait pas sous sa forme actuelle, il se posait cependant. L'analyse de l'acte de foi instituée par saint Thomas mérite encore d'être méditée.

Il faut rendre hommage aux qualités remarquables du psychologue qu'est M. Camille Bos. Il analyse finement, il se meut avec aisance au plus épais des documents : son style a des manières d'élégance toute féminine qui plaisent. Le but de son travail est de montrer « que notre vie journalière n'est qu'une série d'actes de foi ». Nous sommes obligés de *croire* à nos sensations. La sensation « est bien la condition sinon suffisante, du moins nécessaire, de la croyance : si haut que doive s'élever ensuite l'édifice de la croyance, c'est là son assise, là qu'elle est le plus solidement enracinée ; c'est donc là qu'elle présente sa plus grande intensité ». L'homme croit naturellement à l'objectivité des données sensorielles, et il y croit d'autant plus fermement que sa conscience a été plus vivement émue. Ici, malheureusement, l'auteur néglige de prouver qu'il y a une vraie croyance, au sens indiqué plus haut. Est-ce que la critique des théo-

ries de Bain, de Spencer, de Stuart Mill, de M. Dunan, concernant le caractère étendu de la sensation, ne conduirait pas à la certitude intellectuelle du monde extérieur ? M. Camille Bos n'en dit mot. Même remarque au sujet de l'image. Une image n'est pas *crue* seulement à cause de sa vivacité. La croyance à l'image repose avant tout sur l'interprétation des détails perçus.

M. Camille Bos établit bien l'influence des éléments affectifs sur l'acceptation de certaines connaissances, et le rôle considérable de la volonté qui maintient et dirige l'attention dans la recherche scientifique. Il conclut que les vérités ne s'imposent à nous que peu à peu. Il y a un *temps de croyance*. Cette partie n'est pas la moins suggestive du volume.

L'auteur en vient à la nature de l'acte de croyance. Croire, c'est agir. Croyance et action sont « deux aspects d'un seul grand fait, la volonté ». Croire, c'est « se retenir d'agir, et agir, c'est traduire au dehors une croyance ». Ou, pour employer le langage de Hume, la croyance érige nos idées en principes ordonnateurs de nos actions. La croyance est l'action objectivée. Le scepticisme absolu est donc impossible. Car il faut vivre, c'est-à-dire agir. Et pour agir il faut croire. Croire, tel est le besoin profond de l'esprit humain. Même en niant, on croit. On croit au moi, parce qu'à ce moi nous rapportons ce que nous pensons et ce que nous faisons. On croit à l'existence du corps : la cénesthésie nous y oblige. On croit au passé par le souvenir ; on croit au futur, plus fortement même qu'au passé : le désir est toujours avide.

Une pareille croyance n'est cependant pas la certitude totale. En terminant son chapitre sur l'intelligence, M. Camille Bos s'affirme nettement néo-criticiste. « La certitude ne se démontre pas rationnellement. » Et il ajoute : « L'illégitimité d'une croyance qui dépasse la raison sans y contredire est, de par la seule logique, indémontrable. » Ne croirait-on pas entendre M. Brunetière dans son discours sur le *Besoin de croire ?*

Ce que M. Camille Bos dit ensuite de la foi religieuse n'est pas conforme à ce que pense la masse des croyants. L'objet de la foi n'est pas uniquement la réalité vivante qui comble le vide des immenses besoins de l'homme. La foi est aussi une doctrine qui, comme telle, s'impose à l'esprit.

Signalons enfin le chapitre qui traite de l'aspect social de la croyance, et le lecteur aura l'idée d'ensemble du livre de M. Camille Bos. Il trouvera sans doute qu'il mérite d'être lu.

J. LE PAGE.

II. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PASCAL, par Ad. Hatzfeld. 1 vol. in-8° de la collection *Les Grands Philosophes*. Paris, Alcan.

Cet ouvrage est conçu sur le même plan que les précédents volumes de la collection, et nul ne pouvait mieux l'écrire que M. Adolphe Hatzfeld qui avait passé sa longue vie à étudier Pascal et dont la mort est venue briser la plume au moment où il achevait la dernière phrase de son livre. M. l'abbé Piat s'est chargé de diriger la publication et de corriger les épreuves.

Jamais Pascal n'a été tant réimprimé que de nos jours. C'est qu'il n'y a pas d'écrivain qui soit mieux approprié à l'état actuel de nos âmes ; il n'y en a pas qui ait pénétré plus profondément l'abîme de nos misères et plus vivement ressenti les étranges conflits de notre nature. Pascal, en effet, fut moins un écrivain ou un philosophe de profession qu'un *homme*. Loin de ressembler à ces penseurs abstraits qui jettent un regard indifférent sur les choses de ce monde, l'auteur des *Pensées* n'a jamais écrit qu'avec son âme tout entière, vibrant encore, pour ainsi parler, de l'émotion de quelque découverte nouvelle ou de quelque récente douleur. Les événements de sa vie expliquent les œuvres de son génie.

En ce qui concerne la peinture de l'homme, M. Hatzfeld l'a suivi en quelque sorte année par année, sur les documents fournis par sa correspondance, par ses écrits, par les témoignages de ceux qui ont été constamment mêlés à son existence. On voit ainsi se dessiner son caractère véritable, très conséquent avec lui-même dans les phases successives de sa vie. On y voit la résignation chrétienne qui ne cesse de régner dans cette âme, ignorante de l'incrédulité.

Ce n'est pas ici une simple biographie de Pascal. C'est le récit de sa vie intellectuelle et morale, l'histoire de la formation de ce grand esprit et de cette grande âme, du développement de ses idées et de ses croyances, des luttes qu'il a soutenues pour ce qu'il croyait être la vérité. L'étude de l'homme éclaire la doctrine du penseur.

On retrouve dans la philosophie de Pascal cette même suite que présente sa vie tout entière ; ses idées forment un ensemble harmonieux. Le penseur n'a jamais cessé de faire de la raison le support nécessaire de la foi ; le polémiste reste toujours fidèle d'intention à l'Église ; l'apologiste tend toujours à prouver que la vie de ce monde a son but non en elle mais au-dessus d'elle.

M. Brunetière exprimait, il y a quelques années, le regret de n'avoir jamais vu discuter « les titres scientifiques de Pascal » d'une façon qui permît d'établir « sa force d'invention ». Cette discussion désirée se trouve dans le livre de M. Hatzfeld ; elle a été confiée à un collaborateur compétent, M. le lieutenant Perrier.

Cet ouvrage sur Pascal est donc complet ; il nous montre, dans une lumineuse clarté, l'homme, le chrétien, le philosophe et le savant.

M. TERRADE.

III. — PHILOSOPHIE MORALE

LA LIBERTÉ ET LE DEVOIR, FONDEMENTS DE LA MORALE, ET CRITIQUE DES SYSTÈMES DE MORALE CONTEMPORAINS, par Albert FARGES, docteur en philosophie et en théologie, etc. Un vol. gr. in-8° de 518 pages, suivi d'une Lettre de S. S. Léon XIII. — BERCHE et TRALIN, Paris, 1902.

Cet imposant volume est le huitième d'une série d'**Études philosophiques** *pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas et leur accord avec les sciences,* commencée il y a quinze ou dix-huit ans et que complète sans doute le présent ouvrage.

Les théories de l'Acte et de la Puissance, de la Matière et de la Forme, ont fait l'objet du premier volume de la collection. Un autre, publié en 1888, a traité de la Vie et de la question de l'Évolution des espèces. Une réfutation du matérialisme contemporain, sous ce titre : « Le cerveau, l'âme et ses facultés », est également comprise dans la série, ainsi que la réfutation de l'idéalisme kantiste avec cette rubrique : « L'idée de continu dans l'Espace et le Temps. » Ajoutons-y un traité très complet de théodicée générale intitulé : « L'idée de Dieu d'après la raison et la science », publié en 1894, et nous arrivons au volume d'importance matérielle à peu près égale dont le titre figure en tête de ce compte rendu.

Ce volume est un véritable traité d'Éthique ou, plus exactement, comme l'indique le sous-titre, du fondement de cette science et de ses applications, fondement reposant sur la double base de la *Liberté* et de son principe régulateur, le *Devoir*.

Les penseurs qui ont pris la morale pour objet de leurs spéculations et de leurs études depuis un demi-siècle sont innombrables. Mais repoussant généralement toutes données métaphysiques ou les ignorant, ces moralistes n'ont abouti qu'à un ensemble confus et inco-

hérent des doctrines les plus disparates. Replacer la philosophie morale sur son vrai fondement psychologique et métaphysique, et montrer l'inanité des morales différentes, a paru avec raison à l'auteur une œuvre essentiellement opportune.

Telle nous paraît être la genèse du présent ouvrage.

Son plan comprend trois grandes divisions concernant respectivement : 1° la **Liberté,** son existence, sa nature ; 2° le **Devoir,** principe régulateur de la Liberté ; 3° la **Critique** des systèmes de morale publiés de nos jours.

La première partie est plus particulièrement psychologique et métaphysique. Après un exposé des liens qui rattachent la morale à la liberté comme à sa base essentielle, celle-ci étant déjà prouvée par l'existence même du *devoir,* l'auteur entre dans le vif du sujet en posant la liberté comme un fait de conscience que chacun peut constater en son for intérieur, à telle enseigne que ceux-là même qui nient cette faculté en usent pratiquement tous les jours, à tout instant. Et sur quoi s'appuient-ils pour nier ce fait d'observation ? Sur une vue préconçue, sur un apriorisme, prétendant que la notion en est contradictoire et que la constatation du fait n'est qu'une illusion. Entre autres considérations à l'appui, ils citent l'exemple des fous, des dormeurs qui rêvent, des somnambules, des hypnotiques ; comme s'il était d'une saine logique de juger les états normaux d'après des états exceptionnels, maladifs ou autres. Les objections de Spinoza, de Bayle et, en nos jours, de M. Ribot, et de M. Fouillée, sont successivement examinées, discutées et réfutées. L'auteur prend notamment à partie les fameuses *idées-forces* de M. Fouillée en montrant que s'il est des idées et des associations habituelles d'idées (ne serait-ce pas plutôt des images et des associations d'images ?) tendant parfois à se réaliser et ayant ainsi une force motrice, toutes les idées ne sont pas motrices ; il en est même qui arrêtent le mouvement, d'autres qui lui sont indifférentes. Il n'y a donc pas là un argument contre le fait de la liberté.

Le côté purement métaphysique de la question en est peut-être le plus délicat. Jusqu'ici, la nécessité de la liberté déduite des données de la conscience morale, sa constatation comme fait par voie d'introspection, constituaient une œuvre comparativement aisée. Mais expliquer ce fait, montrer qu'il est possible, qu'il n'est point contradictoire et que son existence chez les êtres doués de raison est beaucoup plus intelligible que ne le serait sa non-existence, c'est là une tâche plus compliquée. L'espace restreint qui nous est mesuré ne nous permet malheureusement pas de suivre le savant philosophe

dans ses brillantes démonstrations et dans ses polémiques non seulement contre les déterministes et les néo-criticistes, mais aussi en réponse à des objections de partisans de la liberté que ceux-ci lui paraissent n'avoir pas suffisamment résolues.

Un autre ordre de difficultés provient du point où en est arrivée, de nos jours, la science proprement dite qui voit, dans la conservation de l'énergie, le déterminisme universel de la nature. On en conclut, peu logiquement d'ailleurs, que tout étant nécessité à l'extérieur, doit l'être également au dedans, puis, avec plus d'apparence de raison, que la somme d'énergie répandue dans la nature ne variant qu'en qualité et jamais en quantité, les actes humains, qui se traduisent par des mouvements et la mise en jeu de forces, ne sauraient provenir d'initiatives libres, sans quoi ils ajouteraient quelque chose à la somme d'énergie existant dans l'univers.

L'auteur examine à tous ses points de vue cette difficulté, discute les différentes solutions que lui ont données les philosophes spiritualistes et qui ne le satisfont pas, et propose la sienne fondée par la distinction entre la motion *ad extra* par le choc et la motion *ad intra* par action spontanée et immanente commune à tous les êtres vivants.

Nous avons presque déjà rempli le nombre de pages qui nous est assigné, et nous n'avons encore parlé que de la première partie de l'important ouvrage de M. Farges. Il est vrai que c'en est aussi, au point de vue théorique, la plus importante.

La deuxième partie envisage surtout le côté pratique de la liberté qui doit toujours être dirigée par le sentiment du devoir. Que l'homme se pénètre de ses fins dernières ou du respect de la loi morale, toujours faut-il qu'il en connaisse les réalités et renverse les objections qu'on peut leur opposer, qu'il sache distinguer entre le bien et le mal et diriger sa conscience vers le premier et contre le second. Cette deuxième partie, la moins étendue par le nombre de pages, n'en présente pas moins une grande importance pratique.

La troisième analyse réfute les divers systèmes de morale qu'on a voulu, de nos jours, opposer à la vieille morale traditionnelle : morale du Matérialisme et du Positivisme, en Angleterre avec Hobbes, Bentham et Stuart Mill; en France, avec Comte, Littré et Taine ; morale de l'Évolutionnisme avec Herbert Spencer, Alexandre Bain, Fouillée; morale du Kantisme et du Néo-Kantisme soutenue par M. Rouvier; morale du Pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann aboutissant au nirvâna bouddhique; morale antipessimiste de Nietzsche aboutissant à la révolte contre Dieu, la loi morale et l'humanité elle-

même ; enfin morale indépendante. Mais indépendante de quoi ? Successivement de toute idée métaphysique, puis par son enchaînement logique, de toute idée de Dieu et du Devoir ; et finalement, par un retour incomplet, indépendante de l'idée religieuse et chrétienne.

M. Albert Farges montre sans peine le néant de toutes ces tentatives et conclut en s'appuyant sur les aveux mêmes de libres penseurs célèbres, par ce mot de Cousin, que la Morale et la Religion sont « deux alliées immortelles ».

Le volume se termine par une lettre d'approbation et de félicitation de S. S. le Pape Léon XIII à l'auteur.

C. DE KIRWAN.

PÉRIODIQUES AMÉRICAINS

On se propose de rendre compte des articles publiés dans deux Revues psychologiques : *The American Journal of Psychology* (Janvier 1901-Janvier 1902) ; *The Psychological Review* (Septembre 1901-Mars 1902). — Un numéro subséquent de la Revue donnera un aperçu des articles publiés dans les Revues de philosophie générale. — (Voir *Revue de Philosophie*, février 1901, p. 241.)

Ces deux revues font connaître en premier lieu les résultats de recherches expérimentales, conduites pour la plupart dans les laboratoires de psychologie. (Quelques Universités ont un bulletin spécial, où sont publiées leurs expériences. Nous ne tenons compte que des revues ci-dessus mentionnées.) Donner une analyse de ces travaux serait souvent impossible, car leur principal mérite consiste dans l'exactitude des observations, les tables comparatives, le nombre, j'allais dire la minutie des détails. Cependant on y trouve aussi, comme on le verra, des problèmes de nature plus abstraite, dont s'occupent plus spécialement les revues philosophiques.

American Journal of Psychology.

Laboratoire de Cornell University. — M. F. Mc Clure reprend les expériences faites à Yale sur *Une illusion de couleur,* et en propose une explication plus satisfaisante (Janv. 1901, 178-184). — L. Hempstead étudie *La Perception des formes visuelles* (*visual forms*) (*ibid.*, 185-192) et résume ainsi ses conclusions : Lorsqu'on regarde des figures dont les contours sont différents de ceux du fond sur lequel elles sont placées, on a une tendance à continuer les lignes et à compléter les figures selon les principes de symétrie et de similarité, à arrondir les angles et à négliger complètement certaines lignes. L'idée du nombre, de la forme et de la position des lignes

composantes, est vague et mal définie. Chaque individu est porté à des illusions spéciales et complète les figures selon des tendances particulières. — R.-M. Ogden indique *Une méthode pour dessiner par projection la carte de la circulation rétinienne* (Avril, 281-291). — Enfin (Juillet, 409-457) *Étude analytique de l'image et de la formation du jugement dans le discernement des sons*, par G.-M. Whipple (Juillet, 409-457).

Laboratoire de l'Université de Michigan. — Lorsqu'on prête attention à un faible excitant, juste assez fort pour être perçu, on remarque des fluctuations, périodes de perceptibilité et d'imperceptibilité. Ces changements successifs sont étudiés expérimentalement par J.-W. Slaughter : *Les Fluctuations de l'attention, dans quelques-unes de leurs relations psychologiques* (Avril, 313-334) et par R.-W. Taylor : *L'Effet de certains excitants sur les ondes* (fluctuations *de l'attention* (*attention-wave*) (*Ibid.*, 335-345). Conclusions du premier article : Les fluctuations de l'attention ne dépendent ni du processus d'aperception ni d'un changement dans les organes des sens. — Les périodes varient selon un ordre déterminé. — L'effort musculaire exerce sur les fluctuations de l'attention le même effet que produirait une augmentation d'intensité dans l'excitant, à savoir : les fluctuations sont de plus courte durée, mais l'attention devient plus efficace. — Il y a une étroite relation entre les périodes de l'attention et les processus vaso-moteurs et respiratoires. Le processus causal est de sa nature physiologique, et consiste probablement dans un renforcement de l'activité fonctionnelle des cellules nerveuses sensibles : ce renforcement ne semble pas résulter d'une plus grande affluence du sang au cerveau, mais de l'influence des systèmes vaso-moteurs respiratoires qui augmentent soit le degré d'activité de la cellule nerveuse, soit la force stimulante. — Conclusions du deuxième article : La durée des périodes de l'attention et l'efficacité de l'attention augmentent avec des excitants de faible intensité, diminuent avec des excitants de plus grande intensité. Bon nombre de changements dans l'attention ont lieu pendant l'inspiration, ou immédiatement après. — Ces expériences prises dans leur ensemble tendent à confirmer la théorie de Slaughter dans l'article précédent, qui fait des fluctuations de l'attention le résultat de l'action des centres vaso-moteurs et respiratoires, sur les centres de l'écorce corticale. — *La Sensation de mouvement a-t-elle son origine dans la jointure?* par W.-B. Pillsbury (*Ibid.*, 346-353). La sensation de mouvement ne vient pas des jointures, mais des tendons et des muscles. — *La Relation des fluctuations des jugements sur l'estimation de la durée, avec les changements du*

système vaso-moteur (*vaso-motor waves*), par V. Stevens (Janv. 1902, 1-27).

Laboratoire de Clark University. — Étude comparée des jugements sur les poids soulevés par la main et sur ceux soulevés par le pied, par A.-J. Kinnaman (Janv. 1901, 240-263). La main évalue avec plus d'exactitude que le pied et la différence est d'autant plus grande que le poids est moindre. La sensation semble être à la fois sensation de toucher et sensation musculaire ; la fatigue résultant d'une série d'expériences ne change pas notablement les résultats. De toutes les épreuves, c'est la seconde qui donne les résultats les plus exacts. — *Études sur le rythme et la métrique*, par N. Triplett et E.-C. Sanford (Avril, 361-387).

Outre cette étude du laboratoire de Clark Univ., nous trouvons trois autres articles sur le rythme, considéré à des points de vue différents : C.-R. Squire : *Étude génétique du rythme* (Juillet 1901, 492-589) : c. I, Problème et méthodes ; — c. II, Résultats ; — c. III, Problèmes de moindre importance ; — c. IV, Nature du rythme. — C. H. Sears : *Contribution à la psychologie du rythme* (Janv. 1902, 28-61). — R. Mac Dougall : *Rythme, Mesure et Nombre* (*Ibid.*, 88-97).

W.-S. Small et A.-J. Kinnaman ont fait des recherches intéressantes sur l'intelligence des animaux, l'un sur des rats, l'autre sur des singes. — W.-S. Small : *Étude expérimentale sur les processus mentaux du Rat* (Janv. 1901, 206-239). L'épreuve à laquelle il les soumet consiste à trouver et à se rappeler leur route dans un labyrinthe compliqué, au centre duquel est placée leur nourriture ; on peut ainsi comparer les progrès des rats sauvages avec ceux des rats apprivoisés, ceux des mâles avec ceux des femelles : un rat aveugle est soumis à ces expériences. Comme conclusion de cet article et de deux autres publiés auparavant sur le même sujet, nous avons quelques considérations sur l'intelligence et l'éducation des animaux. Les expériences de M. Small s'expliquent sans faculté de raisonnement proprement dit. Il suffit d'admettre une association d'images, et ce que Hume appelait « un raisonnement expérimental, espèce d'instinct ou de pouvoir mécanique ». — A.-J. Kinnaman : *La Vie mentale de deux singes macacus rhesus en captivité* (Janv. 1902, 98-148). Après avoir indiqué les méthodes de la psychologie comparée en général et leur valeur respective, l'auteur nous présente ses deux sujets, Jack et Jill, un mâle et une femelle, et décrit quelques-unes de leurs particularités. Les expériences auxquelles ils sont soumis sont les suivantes : 1° On met de la nourriture dans un coffret, et les singes, pour en ouvrir la porte, doivent trouver le mécanisme de

la fermeture, tantôt simple, tantôt très compliqué (une quarantaine de systèmes différents). On examine comment chaque singe procède, et on compare même leur méthode avec celle d'hommes et d'enfants soumis à la même épreuve. — Chez les singes, point de raisonnement proprement dit. Ils réussissent après un temps plus ou moins long, des essais plus ou moins nombreux, mais leur succès est dû au hasard, à des coïncidences heureuses et plus tard à l'association d'images. — 2° On dispose des vases de formes différentes et dans l'un d'eux on met de la nourriture : les singes discernent et reconnaissent les formes. — 3° En se servant des vases dont la forme est semblable et la capacité différente, on peut voir jusqu'à quel point les singes distinguent les différentes grandeurs. — 4° La dernière épreuve constate leur aptitude à percevoir les différences de couleurs.

Passant maintenant de l'intelligence des animaux à celle de l'homme, nous trouvons un article par W.-C. Bagley, sur *La Corrélation de l'intelligence avec la force motrice, chez des enfants de l'école* (Janv. 1901, 193-205). La règle générale, qui du reste ne manque pas d'exceptions, est que le degré d'intelligence est en raison inverse de la force physique. — Avec l'âge la force physique augmente graduellement ; le progrès intellectuel est moins accentué. En force les garçons surpassent les filles, mais sont inférieurs en capacité mentale. L'activité mentale semble être en raison inverse de la circonférence du crâne. — E.-B. Huey continue un article précédent sur la *Psychologie et Physiologie de la lecture* (Avril, 292-312.)

Après le travail, le repos ; après l'activité mentale, le sommeil. H.-H. Foster ne se propose pas d'ajouter une nouvelle théorie aux théories déjà existantes (circulation du sang, conditions chimiques et conditions histologiques) qu'il expose et discute, mais seulement de montrer *La Nécessité d'un nouveau point de vue dans les théories du sommeil* (Janv. 1901, 145-177). Ce nouveau point de vue du problème est celui de l'évolution, du développement. Le sommeil est le résultat de la fatigue et de l'insuffisance du développement. L'observation des organismes les plus simples montre qu'ils n'ont pas besoin de repos ou de sommeil. La fatigue, ce « grand facteur qui fait du sommeil une nécessité vitale », n'est elle-même que la conséquence d'un développement insuffisant, d'une capacité trop restreinte, qui ne saurait répondre « aux exigences d'une conscience continue ».

Une étude de M. F. Libby considère l'*Influence exercée sur l'Éthique de Shaftesbury, par l'idée de proportion esthétique* (Juillet, 458-491). — Selon Shaftesbury, l'analyse de la moralité nous conduit à des

notions de proportion et de symétrie; par exemple, la vertu est une juste proportion dans nos affections, l'amour de l'ordre et de la beauté dans la société. Le vice est un manque d'ordre et d'harmonie. Le bien est l'harmonie qui résulte du juste balancement de nos affections, des relations entre le moi et le non-moi, etc.

Signalons enfin en terminant *L'Émotion religieuse*, par H.-B. Woolston (Janvier 1902, 62-79), et *La Nécessité psychologique de la religion*, par S. Colvin (*ibid.*, 80-87). — Le premier article montre la source, le développement, les effets des émotions religieuses, leurs relations avec l'organisme et le système nerveux, avec les changements internes et externes, avec les excitants physiques, puis détermine leur nature et leur influence dans la vie religieuse et pratique. — Le second montre que la religion, « ce sentiment de dépendance absolue », existera toujours, d'abord parce que la raison seule ne saurait satisfaire les aspirations du cœur humain : « la science bien interprétée n'explique pas les mystères de la nature, mais plutôt en révèle de nouveaux » ; ensuite parce que la vie humaine est sujette à trop de peines et de misères.

Psychological Review.

Laboratoire de l'Université de Chicago. — Observations sur la localisation mono-oriculaire du son, par J.-R. Angell et W. Fite (Septembre 1901, 449-458). Avec l'usage d'une seule oreille, on peut arriver à trouver la direction des sons; et parfois l'éducation de l'organe se fait assez rapidement. — Description de *Nouveaux Appareils*, par les mêmes (*ibid.*, 459-467).

Laboratoire de l'Université de Michigan. — Origine et développement du contrôle volontaire des muscles, par J.-H. Blair. Le muscle choisi pour ces expériences est le *retrahens* de l'oreille (*ibid.*, 474-510).

Rapport de l'excitant avec la sensation dans les impressions visuelles (suite), par C.-L. Morgan (*ibid.*, 468-473). — *Influence exercée par le perfectionnement d'une fonction mentale, sur l'efficacité des autres fonctions* (suite), par E.-L. Thorndike et R.-S. Woodworth (Novembre, 553-564). — *L'Exercice et ses effets sur la perception des illusions*, par C.-H. Judd (Janvier 1902, 27-39). — F.-C. French (Janvier 1902, 40-56) étudie l'*Imagerie mentale d'étudiantes*, examen du nombre, de la qualité, de la vivacité des images, chez 118 étudiantes de « Vassar Collège ». Cette recherche porte sur les images visuelles, auditives,

tactiles, gustatives, olfactives, thermiques, motrices, douloureuses, organiques et émotionnelles. La différence n'est qu'une différence de degré : toutes peuvent rappeler des images visuelles, auditives et tactiles ; une ou deux seulement sont incapables de reproduire dans leur imagination des sensations de goût, d'odeur, de température, de mouvement.

La Genèse de la perception de l'espace, selon E.-A. Kirkpatrick (Novembre, 565-577), s'explique par des réactions utiles dont le but est d'augmenter les impressions avantageuses et agréables, de diminuer au contraire les impressions pénibles. La conscience des relations spatiales n'est donc pas la cause, mais l'effet de réactions spatiales. Du contact avec des objets divers, et de leur comparaison entre eux, nous formons les idées de direction, grandeur, distance, figure. Le concept de l'espace est une abstraction, résultat de nombreuses expériences, une analyse et une synthèse plus ou moins conscientes.

Existe-t-il des *Cas de causalité psychique?* Telle est la question que se pose W.-H. Sheldon, et à laquelle il donne une réponse affirmative (*ibid.*, 578-595). Il y a des états mentaux qui, si on les entretient, sont nécessairement suivis de certains autres avec lesquels ils ont une connexion nécessaire. Le cas proposé est celui de la notion *plus* ou *augmentation*, qui de toute nécessité appelle dans la conscience les idées d'identité, de différence, de position (différente), de dimension (identique), de succession, d'égalité, d'addition graduelle.

Étude des premiers souvenirs, par Mme E.-B. Potwin (*ibid.*, 596-601) ; recherche sur les souvenirs d'enfance les plus lointains, chez 100 étudiants et étudiantes. Ces souvenirs sont soigneusement classifiés et comparés entre eux. Les résultats, malgré les difficultés inhérentes à de telles investigations, semblent satisfaisants.

Le professeur G.-S. Fullerton publie deux articles, l'un sur *le Monde comme mécanisme*, le second sur *l'Insuffisance du matérialisme* (Janvier 1902, 1-26, et Mars, 156-173).

1. Et d'abord on ne saurait soutenir, avec J. Ward, dans son livre, *Naturalism and Agnosticism*, que la mécanique n'est pas une véritable science. Beaucoup de points, il est vrai, restent encore obscurs, mais pourquoi rejeter en bloc les connaissances que nous avons, sous prétexte qu'elles sont incomplètes ? Que le monde matériel, sans exception, puisse être considéré comme régi par les lois de la mécanique, est une hypothèse très plausible. Précisons d'abord les notions de cause et d'effet, d'activité et de passivité. Sentant que nous sommes tantôt actifs, tantôt passifs, nous sommes portés à appliquer aux objets inanimés cette distinction entre l'agent et le patient ;

c'est une erreur : ce que nous appelons le patient affecte l'agent, aussi réellement que celui-ci affecte le patient. Confondre cause avec activité, effet avec passivité, est aussi une conception fausse. Qu'est-ce donc qu'une cause ? Pour Descartes, la cause contient l'effet de quelque manière, lui donne sa réalité ; de cause à effet, il y a véritablement dérivation. Pour Hume, l'effet est un simple conséquent, et il n'y a objectivement aucune nécessité pour que tel antécédent soit suivi de tel conséquent. La connexion apparemment nécessaire est le résultat de nos habitudes mentales, d'un vague pressentiment dont on ne saurait donner une raison suffisante. — Pour le professeur Fullerton, la cause est un antécédent *nécessaire ;* sans recourir aux « notions mystiques » de la causalité, on peut très bien rechercher parmi les antécédents ceux dont la présence est nécessaire à l'apparition de l'effet. Pour qui a bien compris ces distinctions, bon nombre d'objections soulevées contre la théorie mécanique s'évanouissent. Mais, cette théorie, doit-on aussi l'appliquer aux êtres vivants ? Tout en sauvegardant la différence très grande qui existe entre une machine et un être vivant, on ne voit pas pourquoi les processus matériels des êtres organiques ne se produiraient pas selon les lois de la mécanique.

2. Mais que deviendra cette hypothèse, si on prend aussi en considération les phénomènes de la conscience ? Il faut en effet reconnaître que le matérialisme est manifestement insuffisant ; ce serait « outrager le sens commun » de dire que les phénomènes conscients ne sont que des noms différents pour désigner les processus nerveux. La conscience est quelque chose d'irréductible à la matière et à ses mouvements mécaniques. Mais la conscience, n'est-ce pas précisément ce qui va nous obliger à abandonner la théorie mécanique du monde matériel ? Parmi les psychologues, bon nombre pensent ainsi ; avec le peuple, ils croient que nos sensations, nos volitions peuvent être les résultats ou les causes de changements matériels ; que, dans une même chaîne continue de causes, certains anneaux peuvent être conscients, les autres matériels. Mais beaucoup aussi n'abandonnent pas la théorie mécanique ; ils admettent avec le chimiste que la couleur ne saurait causer de changements physiques ; avec le physiologiste, que tout acte est déterminé par des conditions exclusivement matérielles.

Admettre l'interaction du physique et du mental est admettre une théorie vague, obscure. « Plus on y réfléchit, plus il semble impossible que des mouvements dans la matière aient pour cause autre chose que des mouvements dans la matière. » D'autre part, la

science ne permet pas de constater partout un mécanisme pur; puis, que faire du subjectif, du conscient ? N'a-t-il point sa place dans le système du monde ? Il y a bien les hypothèses psychologiques qui font du mental « l'intérieur du mouvement moléculaire », ou de la matière « une entité à double aspect », l'un conscient, l'autre inconscient. Suffisent-elles ? Voilà le problème sur lequel doivent s'exercer les plus vigoureux efforts.

Xe Congrès annuel de l'*American Psychological Association*, tenu à Chicago les 31 décembre 1901 et 1er janvier 1902. — L'Association compte actuellement 127 membres, 30 étaient présents (*Psychol. Review*, Mars 1902, 105-155).

Discours d'ouverture par le professeur J. Royce, président de l'Association : *Récentes recherches logiques et leur portée en psychologie* (105-133). L'auteur indique les tendances scientifiques modernes, qui ouvrent à la psychologie un nouveau champ d'investigation. Les problèmes soulevés par ces tendances actuelles sont : la psychologie de la pensée, surtout la psychologie de nos concepts d'ordre et de série pour répondre aux exigences des sciences mathématiques ; puis le problème de la conscience de l'inhibition, pour répondre aux classifications scientifiques.

Travaux lus au Congrès : J. Dewey : *L'Interprétation de l'intelligence du sauvage.* — F. Thilly : *Théorie de l'induction.* — C.-S. Minot : *De la fréquence relative des idées.* — W.-B. Pillsbury : *Psychologie de la causalité.* — C.-E. Seashore : *Méthode pour mesurer le travail mental.* — J. Jastrow : *Expériences collectives en psychologie* (*class. tests*). — C.-H. Judd : *Effets de l'exercice sur les illusions.* — F.-C. French : *Imagerie mentale d'étudiantes.* — Max Meyer : *Durée de la sensation consécutive de l'audition.* — R. Mac Dougall : *Théorie du rythme.* — P.-L. Bolton : *Aspect biologique de la perception.* — F.-A. Woods : *Hérédité mentale et morale dans les familles royales d'Europe.* — W. Caldwell : *Le Monde et l'Individu.* — J.-H. Tufts : *Catégories esthétiques, au point de vue de la psychologie sociale.* — N. Wilde : *Limites épistémologiques des recherches éthiques.* — G.-M. Duncan : *Epistémologie, discipline indépendante.* — E.-F. Buchner : *Quelques caractéristiques de la méthode génétique.* — Fr. Chrysostome : *Shakespeare et Schiller : Étude d'aperception.* — J.-H. Leuba : *Quelques aspects du motif religieux et de la philosophie du salut chez Schopenhauer et Von Hartmann.*

Dr SOLLIER.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

LA CHAIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ET COMPARÉE AU COLLÈGE DE FRANCE. — L'ŒUVRE SCIENTIFIQUE DE M. RIBOT

La chaire de Psychologie expérimentale et comparée au Collège de France vient de changer de titulaire : M. Ribot est remplacé par M. Pierre Janet, remplacé lui-même à la Sorbonne par M. Dumas.

Dans quel but cette chaire a-t-elle été créée ? Comment peut-on caractériser l'œuvre scientifique de celui qui l'a occupée depuis sa fondation ?

Le Collège de France possédait, en 1888, une chaire traditionnelle intitulée : *Droit de la nature et droit des gens*. On apprit tout à coup qu'elle était transformée en chaire de *Psychologie expérimentale et comparée*. Vive fut l'émotion dans le monde universitaire. On accusa l'Assemblée du Collège de France de proscrire une science et une doctrine : elle faisait preuve d'étroitesse et d'intransigeance ; par sa méconnaissance du droit naturel et du droit des gens, elle travaillait à ruiner la vraie base de la Déclaration des Droits de l'homme et le principe même de nos revendications patriotiques. Que si le titre de la chaire, un peu vieillot, rappelait trop les in-folio poudreux de Grotius et de Puffendorf, il était facile de le modifier et de le remplacer par celui de *Philosophie du droit*.

Quant à la nouvelle chaire, elle inspirait la plus grande défiance. On craignait que sous couleur de psychologie positive et de méthode scientifique ne s'introduisissent subrepticement les doctrines matérialistes. Ce n'est pas seulement l'intérêt des idées sur lesquelles repose l'ordre moral qui était en jeu, mais l'intérêt de la science elle-même. Les psychophysiologistes seraient-ils simplement des savants ? Ne

seraient-ils pas plutôt des matérialistes et des hommes de combat?

Paul Janet, dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, entreprit d'expliquer que l'ancienne chaire avait été supprimée, non par des raisons doctrinales, mais par des raisons d'ordre pratique. Les hautes études ne renonçaient pas l'enseignement de la philosophie du droit. Cet enseignement aurait la faculté de renaître sous une forme ou sous une autre, soit à la Faculté des lettres, soit à la Faculté de droit, sans la création de nouvelles chaires, ou même par le procédé qui le faisait disparaître : la transformation.

Paul Janet essayait en même temps de détruire la suspicion qui entourait la nouvelle chaire, et surtout de donner des conseils à son titulaire, dont l'orthodoxie laissait à désirer. Il savait gré à l'Assemblée du Collège de France d'avoir choisi un titre assez compréhensif pour se prêter à toutes les éventualités. Des physiologistes et des magistrats philosophes, des hommes versés dans la psychologie ethnologique, ou dans la psychologie animale, des pédagogues, des psychologues purs pourraient concourir à une pareille chaire, qui n'est pas le domaine exclusif d'une spécialité. Il estimait que le vrai nom de la nouvelle science serait celui de *psychologie objective*. Sa nouveauté consiste uniquement en ce qu'elle se constitue comme science distincte : elle a toujours plus ou moins existé. Elle n'est, en principe, ni matérialiste, ni spiritualiste. Elle doit être exclusivement expérimentale et scientifique. Elle a même été fondée par les spiritualistes. « C'est le spiritualiste Descartes, après lui le mystique Malebranche, et après eux Charles Bonnet de Genève, l'homme le plus religieux du XVIIIe siècle, qui sont les vrais fondateurs de la psychophysiologie. Passons à la psychologie de l'Allemagne contemporaine, dont M. Ribot nous a fait l'histoire. Qu'y voyons-nous? Lotze, un de ceux qu'il mentionne, est un spiritualiste déclaré, le rénovateur du leibnitianisme en Allemagne ; Helmholtz, le grand physicien, est un kantien ; Wundt, le chef de l'école, est également un kantien : il déclare que la physiologie peut rendre compte des facultés inférieures et non des facultés supérieures de l'esprit humain ; Fechner, le célèbre inventeur de la loi qui porte son nom, est un illuminé bien plus près d'être spirite que matérialiste ; Weber est un pur physicien, indifférent entre les systèmes de métaphysique. Ainsi, parmi les maîtres les plus autorisés de la science nouvelle en Allemagne, aucun n'est matérialiste. Je ne dis pas qu'il en soit de même de tous les physiologistes qui s'occupent de ces questions ; mais la science en elle-même est désintéressée entre les deux doctrines : elle peut s'associer à l'une comme à l'autre. »

Paul Janet ajoutait que, des différentes parties dont se compose la psychologie positive, la psychologie physiologique était la plus avancée, et que, dans la nomination du titulaire, le Collège de France s'était prononcé pour cette dernière, tandis que l'Institut lui avait préféré la psychologie comparée. On sait que l'Assemblée du Collège de France choisit d'abord le titulaire d'une chaire et que l'Institut, dans sa section compétente, donne ensuite son avis. Le candidat nommé fut M. Théodule-Armand Ribot.

Né à Guingamp (Côtes-du-Nord) le 18 décembre 1839, entré à l'École normale supérieure en 1862, professeur de philosophie au lycée de Vesoul, puis de Laval, de 1865 à 1872, en congé à Paris pendant treize ans pour travaux personnels, M. Ribot était depuis 1885 chargé du cours de psychologie expérimentale à la Sorbonne, quand il fut appelé au Collège de France. Il dut, selon l'usage, renoncer à la Sorbonne, comme vient de faire M. Pierre Janet.

Dès cette époque, M. Ribot était connu par des travaux importants. Il avait publié :

En 1870, la *Psychologie anglaise contemporaine ;* deuxième édition, 1875 ; troisième, 1883 ; depuis, tirage sans changement ; traductions en anglais, en russe, en polonais, en espagnol, en allemand ;

En 1873, l'*Hérédité psychologique ;* deuxième édition entièrement refondue, 1881 ; cinquième, 1889 ; traductions en allemand, en anglais, en russe, en danois, en polonais ;

En 1874, la *Philosophie de Schopenhauer ;* dernière édition, 1898 ; traduction espagnole ;

En 1879, la *Psychologie allemande contemporaine ;* cinquième édition refondue, 1889 ; traductions en allemand, en anglais, en russe, en polonais ;

En 1881, les *Maladies de la Mémoire ;* treizième édition, 1898 ; traduction à Londres (incorporée à la *Bibliothèque scientifique internationale*, série anglaise) ; autre traduction à New-York ; traductions allemande, espagnole, russe ;

En 1883, les *Maladies de la volonté ;* quatorzième édition, 1899 ; traductions en anglais, en espagnol, en allemand ;

En 1885, les *Maladies de la personnalité ;* huitième édition, 1889 ; traductions en russe, en anglais, en danois.

M. Ribot ne s'était pas contenté d'écrire des livres. Il avait fondé en 1876 la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. La première livraison de ce périodique parut en même temps que celle de *Mind*, fondé en Angleterre par Alexandre Bain. La *Philosophie posi*

tive, dirigée par E. Littré, lui « souhaita la bienvenue » en lui déclarant qu'il n'avait pas de « raison d'être » et qu'il ne « prendrait pas ». La *Revue philosophique* est aujourd'hui dans sa 27e année.

Dès son apparition, Paul Janet voulut expliquer aux lecteurs du *Temps* et de la *Revue des Deux-Mondes* la collaboration qu'il donnait à M. Ribot. Il conseillait au directeur de la *Revue philosophique* de prendre garde à un écueil, le positivisme. « M. Ribot, écrivait-il le 2 mars 1876, est un esprit droit, honnête, sans passion de secte, éminemment bienveillant. Néanmoins, comme on tend toujours à verser du côté où l'on penche, il doit surveiller son propre penchant au positivisme. Le succès et l'originalité de sa revue sont à ce prix. Nous aurions mauvaise grâce, d'ailleurs, à prévoir une sorte d'exclusivisme que rien n'annonce; mais la sagesse, dans les choses humaines, consiste à prévoir et à prévenir ce qu'il serait plus tard difficile de corriger. »

Un autre écueil à éviter. M. Ribot, dans sa préface, excluait les travaux qui n'exposeraient que des doctrines connues, « rajeunies seulement par un talent d'exposition littéraire ». — « Méfiez-vous, disait Paul Janet, vous êtes prévenu contre la forme littéraire; on vous apportera des paquets de philosophie où il suffira de parler d'action réflexe et d'évolution pour paraître un profond penseur. »

On comprend la défiance de Paul Janet. Si M. Ribot appartenait par ses origines, par ses titres scientifiques, par ses amitiés à l'Université, il appartenait aux écoles dites indépendantes. Aussi, de 1885 à 1887, durant les deux années qu'il passa à la Sorbonne, eut-il tout l'air d'un hérétique. Par bonheur, le Collège de France s'ouvrait devant lui.

Pendant les quatorze années qu'il a professé dans cet établissement, M. Ribot a étudié les principales questions de psychologie expérimentale. La plupart de ses leçons ont été publiées en volume. Il fit paraître :

En 1885, les *Maladies de la personnalité;* huitième édition, 1899; traductions en russe, en anglais, en danois;

En 1889, la *Psychologie de l'attention;* troisième édition, 1897 ; traductions anglaise et russe;

En 1896, la *Psychologie des sentiments;* troisième édition, 1899; traductions en anglais, italien, allemand, russe, polonais, danois;

En 1897, l'*Évolution des idées générales;* traductions anglaise et russe;

En 1900, l'*Imagination créatrice;* traductions allemande, espagnole, russe.

Tel est, dans son ensemble, l'œuvre de cet infatigable travailleur qu'est M. Ribot. On peut y découvrir l'ordre suivant : 1° Les deux *Psychologies anglaise et allemande* ont eu pour but de préparer le terrain en faisant connaître en France les travaux étrangers ; 2° Les *Maladies de la mémoire, volonté, personnalité* et même l'*Hérédité* représentent les publications de psychologie pathologique ; 3° La *Psychologie de l'attention* commence une orientation vers l'étude des manifestations normales ; 4° Cette orientation se complète dans la *Psychologie des sentiments* et surtout dans les deux dernières publications : l'*Évolution des idées générales* et l'*Imagination créatrice*, qui ne font plus aucune place à la pathologie.

Dans sa *Revue*, dans ses *cours*, dans ses *livres*, M. Ribot a-t-il toujours évité les écueils qu'avait eu soin de lui signaler Paul Janet ? Il aimait à répéter dans ses leçons qu'il apportait des faits et rien que des faits ; libre à chacun de les utiliser pour édifier, suivant ses goûts, l'une des deux grandes hypothèses métaphysiques, le matérialisme ou le spiritualisme. Malgré tout, le psychologue s'est aventuré plus d'une fois sur le terrain métaphysique et il ne faut pas s'en étonner. Aucune science expérimentale n'arrive à satisfaire l'esprit qui, à son insu, pose des problèmes que l'observation ne peut résoudre. Inconsciemment et malgré lui, croyons-nous, M. Ribot a parfois accepté des doctrines qui ont un fort relent de matérialisme. Toutefois, une certaine évolution s'est produite dans sa pensée. Il paraît avoir renoncé, en partie, à l'associationnisme des Anglais, auquel il avait d'abord sacrifié avec enthousiasme. L'étude de l'imagination surtout semble l'avoir amené à donner plus de relief à l'activité de l'esprit. Mais il reste toujours qu'il n'a vu dans l'attention qu'une attitude motrice, alors qu'elle est en même temps une attitude mentale, qu'il identifie les tendances volontaires aux tendances motrices, les sentiments d'ordre supérieur aux sentiments d'ordre inférieur, comme il est naturel à quelqu'un qui admet l'évolution complète des idées générales et qui terminait son cours sur l'abstraction par ces paroles : « Pour ne pas nous payer de mots, *l'abstrait, c'est le concret.* »

Si nous sommes forcé de faire des réserves au nom de la métaphysique et même de l'observation, nous sommes des premiers à reconnaître la haute valeur documentaire de l'œuvre. Il fallait dépouiller des milliers de livres de médecine et de physiologie français, anglais, allemands, italiens, des mémoires d'Académie, des recueils de sociétés savantes, et dégager de tous les faits étrangers à la psychologie expérimentale ceux-là seulement qui l'intéressent.

M. Ribot a bien conduit cette tâche. Il a recueilli les faits, il les a analysés avec une rare finesse.

Sans doute, il n'est ni médecin, ni physiologiste, ni psychophysicien, ni aliéniste, ni ethnographe. Mais c'est un esprit éminemment critique. Sans doute, à part ses enquêtes sur les idées générales et la mémoire des sentiments, il n'a point fait de recherches de première main, mais les documents qu'il nous présente ont subi une sorte de taille : ils sont purs des scories qui les enveloppent dans les laboratoires ; ils ont des contours précis, une vive lumière s'en dégage. Ainsi présentés, les faits sont la matière élaborée sur laquelle doit travailler le métaphysicien. Je parle du philosophe dont l'éducation métaphysique a été faite par le péripatétisme, ou qui s'est habitué à des formes de pensée positives. Si ce philosophe a garde de raisonner sur la matière et sur la vie sans avoir interrogé les sciences physiques et naturelles, il a soin pareillement de ne pas spéculer sur l'âme sans prendre connaissance de la psychologie expérimentale.

L'œuvre critique de M. Ribot est donc pour nous d'une grande utilité. Elle contient même, çà et là, des doctrines et des formules qui en droit appartiennent au Stagirite. Traitant, par exemple, des conditions organiques et des conditions psychologiques de certains états de conscience tels que la sensation, l'image, le sentiment, M. Ribot déclare qu'il ne faut pas rechercher si les conditions organiques sont antérieures ou postérieures aux conditions psychologiques : elles sont simultanées ; il avoue même qu'il ne trouve pas de meilleure formule pour rendre sa pensée sur ce point que la formule péripatéticienne de la matière et de la forme.

Le cas de M. Ribot est celui de la plupart des partisans de la psychologie expérimentale, de Wundt et d'Alexandre Bain, par exemple. Les psychologues à esprit positif rejoignent, dans l'étude des faits, souvent sans le savoir, cet observateur de génie doublé d'un métaphysicien qu'était Aristote.

Ancien élève de M. Ribot, qu'il me soit permis de lui offrir l'hommage de ma reconnaissance et mes souhaits pour de prochaines publications facilitées par les studieux loisirs de l'Académie des Sciences morales et politiques.

E. PEILLAUBE.

THÈSES DE M. LAPIE

M. Lapie, maître de conférences à l'Université de Rennes, soutenait en Sorbonne, le jeudi 25 avril, deux thèses de doctorat : la première, historique, sur l'idée de justice dans Aristote, *De justitia apud Aristotelem*, et la seconde, dogmatique, sur *la Logique de la volonté*.

Exposant rapidement ses principales conclusions sur la théorie aristotélicienne de la justice, M. Lapie dit qu'elle repose avant tout sur une conception originale du *droit naturel*. Ce droit naturel, dont le concept s'élabora péniblement chez les sophistes, chez Socrate et chez Platon, est tenu par Aristote pour une réalité existante. Il a une valeur morale certaine, qui lui vient non des dieux, ni du droit du plus fort, selon les théories de ses prédécesseurs et de ses contemporains, mais de la nature même. Aristote le découvre en étudiant les constitutions diverses, et en le dégageant ainsi de l'expérience à titre de δίκαιον κοινόν. Son concept est par là expérimental et rationnel, comme tous les concepts aristotéliciens. Et par là aussi nous voici loin des théories *a priori* du XVIIIe siècle, du droit naturel représentant des instincts naturels de l'individu, improvisé en chambre par des cerveaux spéculatifs. Aristote refuse formellement de voir du droit dans une loi improvisée. Le droit n'existe à l'état concret que dans les législations naturelles ; à l'état abstrait, il n'est un fruit que de la raison commune.

De ce droit naît la *justice*, une justice double, *distributive* et *corrective :* distributive, elle donne à chacun la part de biens et d'honneurs qui répond à sa valeur personnelle et établit une proportion entre ces deux termes ; *corrective*, elle rétablit la proportion détruite. La justice ne préjuge pas l'égalité ou l'inégalité des hommes, ni la diversité des valeurs : d'où son caractère formel au sens kantien du mot. La *valeur*, qui lui donne un contenu concret, est essentiellement variable ; et c'est d'après elle qu'Aristote hiérarchise les hommes, depuis ceux qui sont à peine distincts des animaux, les esclaves,

jusqu'aux premiers de la cité, en passant par les différentes catégories d'hommes libres, diversifiés selon leurs conditions, en nobles et plébéiens, selon leurs fortunes, en riches et pauvres, selon leurs mérites sociaux, selon leur vertu surtout. Toutes ces différentes sources de valeur, intelligence, condition, fortune, etc., dont chaque philosophie choisissait fréquemment l'une à l'exclusion des autres, sont acceptées par le Stagirite et subordonnées à la vertu, à l'ἀρέτη, qui retrouve en science sociale le primat qu'elle a en morale, et qui, en s'assujettissant ici comme là, sans les repousser, les biens extérieurs, résout le problème de la justice de la même façon que celui du bonheur. — La *récompense* dès lors constate et sanctionne la justice et l'ordre : elle établit chacun à sa place, v. g. : pour l'esclave elle sera un traitement humain s'il fait sa simple fonction d'esclave, la reconnaissance de la liberté et l'ascension à un rang supérieur, s'il s'en montre digne. Ainsi encore les magistratures seront le prix de la vertu. La *peine* sera, au pôle opposé, la constatation d'une déchéance, la sanction naturelle d'une valeur négative. Sur ce point, M. Lapie s'écarte des interprétations de ses prédécesseurs. Il ne veut point, comme Zeller et la plupart des auteurs, que la peine se rapporte à la justice coercitive, et soit cette sorte d'amende, de dommage-intérêt que le délinquant doit payer à sa victime (*Eth. Nic.*, lib. V) ; cette théorie de la ζημία se plaçant au point de vue de la victime, non du coupable, vise la perte, non la peine. Il ne consent pas plus avec Hildebrand à ce que la peine soit correctionnelle et éducative : cela c'est la doctrine de Platon, et quand Aristote la mentionne, il cite et ne dogmatise pas. La peine n'est ni expiatoire, ni vindicative des droits de la société lésée, ni éducative ; elle est un simple cas de justice distributive, une simple constatation de déchéance, une application négative de la formule : à chacun selon sa valeur. Ainsi, remarque en terminant M. Lapie, cette idée de valeur rend compte des variations de formes du droit et de la justice dans un état, et dans tous les états de tous les temps, partant rend compte des variations des morales et des préceptes. Ce qui ne varie jamais, ce qui est impliqué dans les formules les plus dissemblables, c'est l'idée même d'un rapport à établir entre la valeur et les sanctions, l'idée de justice comme l'a définie Aristote.

M. Brochard loue beaucoup l'exposition et la thèse de M. Lapie, et en considère les points principaux, voire les plus neufs, comme définitifs : tels la théorie de la peine, les conceptions de la justice et du droit naturel. Il s'associe pleinement à la distinction entre le droit naturel *a posteriori* d'Aristote, et le droit naturel *a priori* du

XVIIIe siècle. Une expression, *lex insita in nostra mente* (p. 7), est même relevée par lui pour exposer le lecteur moderne à y voir l'innéité dans la conscience d'une législation morale, contre sens que l'on fait constamment dans la traduction de νόμοι ἄγραφοι. Pourtant rien n'est plus éloigné du point de vue antique que cette innéité morale, et Platon déjà nous avertit que les νόμοι ἄγραφοι ne sont que des coutumes dont l'origine se perd dans la nuit des temps, et paraît remonter aux premiers rois qui peuplèrent la Grèce avant de peupler l'Olympe à titre de dieux. M. Brochard regrette que M. Lapie n'ait pas mieux précisé la parenté qui unit la doctrine d'Aristote sur la justice à celle de Platon, et déterminé par là l'originalité du disciple vis-à-vis du maître, que ces problèmes avaient déjà tant préoccupé, témoins le *Gorgias* et la *République*. M. Lapie répond que la parenté des doctrines est en somme assez faible, et que là même où l'on peut faire entre les deux auteurs des rapprochements de textes, par exemple sur la division bipartite de la justice, l'analogie est plutôt superficielle. — Puisque la doctrine aristotélicienne de la justice se trouve dans le cinquième livre de la *Morale à Nicomaque*, M. Brochard aurait aimé voir discuter avec quelque ampleur les arguments de Grant et Susemihl contre l'authenticité de ce livre, contestée aussi bien que celle des livres VI et VII. M. Lapie répond qu'il a mentionné ces critiques, et qu'il en fait son profit, croyant que le cinquième livre contient en effet de l'authentique et de l'inauthentique, des passages d'Aristote et d'autres sans doute d'Eudème, passages que seule permet de distinguer la critique interne. « Je tiendrai toujours ces distinctions pour arbitraires, maintient M. Brochard. Le cinquième livre est du pur Aristote : il suffit, pour s'en convaincre, de le lire d'abord, puis de le rapprocher des huit et neuvième livres sur l'*Amitié*, qui se réfèrent constamment à lui, et que tout le monde tient pour authentiques. Les doctrines de la justice et de l'amitié, qui n'est qu'une justice supérieure, sont inséparables, ayant une base commune, l'idée d'égalité. — M. Brochard préférerait à la « justice corrective » la « justice rectificative », traduction plus exacte du δίκαιον διορθωτικόν (la « justice commutative », « réparatrice », etc., d'anciens auteurs). Il croit en outre que l'ἀντιπεπονθός, où les Allemands ont cru voir à tort une troisième justice, que M. Lapie à raison ramène à la première, est plus large qu'une « loi de talion » ; elle enveloppe une loi de réciprocité, pour le bien comme pour le mal, et jusqu'à la bienveillance qui n'attend pas le bienfait pour y répondre, mais commence elle-même, ἄρχει. M. Brochard insiste sur ces tempéraments humains apportés à la sévé-

rité de la justice, sur l'équité, l'ἐπιείκεια, qui mieux que la justice sait se plier aux circonstances et aux personnes, comme la règle de plomb des Lesbiens se pliait à toutes les inégalités de l'objet à mesurer, sur les traitements humains et, à certaines conditions, la liberté accordés comme des droits à l'esclave, etc. Enfin il souligne la forme antique que prend dans Aristote le problème de morale moderne des devoirs de l'homme envers soi-même : peut-on être injuste envers soi-même? Non, répondit Aristote, fort de l'adage : *volenti non fit injuria.*

M. Michel signale à M. Lapie quelques insuffisances de sa thèse, au point de vue surtout de l'histoire du droit grec. La thèse en effet lui paraît flotter entre une étude sur la justice, et ici on regrette l'absence de la doctrine sur l'amitié, et une étude sur la philosophie aristotélicienne du droit ; et ici manquent une analyse complète de l'idée d'égalité ainsi qu'une recherche exacte des fonctions du droit naturel, par exemple sur celui qui réglait les relations entre cités. M. Lapie remarque qu'Aristote n'a pas de droit international, et que la plus grande partie de son œuvre sociale, si elle était contenue dans ces *Quatuor libros de Justitia* dont parlent Diogène et Cicéron, a disparu avec eux.

M. Lévy-Bruhl fait, lui aussi, ses réserves sur l'indépendance de la théorie d'Aristote vis-à-vis de celle de Platon. Puis il insiste sur ce point que M. Lapie, annonçant une doctrine formelle, développe une doctrine concrète en exploitant surtout l'idée de valeur. « Mais, répond M. Lapie, il le fallait pour donner à cette forme une matière et un contenu, pour empêcher que l'équation de la justice n'ait pour termes des inconnues. » Il n'en résulte pas moins, continue M. Lévy-Bruhl, que la justice d'Aristote est la justice grecque, que ses récompenses n'ont pas d'équivalent chez nous, que nos rapports économiques n'ont pas d'équivalent chez lui, et que sa doctrine n'a pas ici comme en logique de valeur universelle. « Comme il y a logique formelle et logique appliquée, répond M. Lapie, il y a justice formelle et justice appliquée. Et comme la logique formelle n'a pas changé depuis Aristote, tandis que variait et devait varier la logique appliquée, ainsi demeure encore la formule de l'équation entre valeur et récompense ; ce qui a changé et devait changer, c'est la notion des valeurs. » Et M. Lapie reprendra à son compte dans sa thèse française, à titre de vérité définitivement acquise, la formule aristotélicienne de la justice.

Dans cette thèse sur la *Logique de la Volonté*, M. Lapie s'essaye à résoudre l'éternel problème des rapports de l'intelligence et de la

volonté. Faut-il résorber celle-ci dans celle-là ? Oui, répond hardiment M. Lapie, professant un intellectualisme absolu, contre les « volontaristes », qui maintiennent la distinction des deux facultés, ou au moins des deux ordres de faits. Les jugements antécédents à l'acte volontaire en sont-ils les conditions suffisantes en même temps que nécessaires ? Oui encore. Les caractères apparemment incommunicables de l'acte volontaire, son intensité et sa moralité, sont-ils réductibles à de purs jugements ? Oui toujours.

L'acte volontaire n'est qu'un « raisonnement volitionnel » ou pratique en trois jugements : 1° Un jugement de fin comme majeure, « il est bon de faire cet acte » ; 2° Un jugement de moyen comme mineure, « il est possible de faire cet acte ». D'où : 3° la conclusion, « je veux l'accomplir ». Si l'on analyse correctement la majeure, on trouve que la fin de l'acte est, non le plaisir, ni même le bonheur absolument parlant, mais un bonheur relatif à la valeur des personnes mises en jeu. C'est dire que la justice (au sens aristotélicien) est la vraie fin de nos actes. Il est bon = il est juste. Or, ce jugement général en suppose et conditionne deux autres qui déterminent, l'un, notre valeur et celle d'autrui; l'autre, l'émotion qui accompagnera l'acte. Et ces deux jugements sont des jugements de causalité, la valeur se mesurant à l'activité, et l'émotion à l'action subie par la sensibilité. Jugements de causalité encore et plus évidemment les jugements de moyen. Ainsi le mécanisme logique de la volonté nous met en face d'inductions causales. Et c'est par là surtout qu'il est logique, non par des procédés offrant de la simplicité et de l'ordre intelligible. Car les jugements d'action sont les plus complexes et les plus enchevêtrés, et d'eux surtout l'on peut dire qu'ils sont plus souvent des erreurs que des vérités.

La thèse intellectualiste triomphe aisément des cas qui sembleraient la devoir tenir en échec, des cas d'*aboulie*, où l'on voit ce qui est à faire et où on ne le veut pas, des cas de *paraboulie*, où l'on veut et fait exactement le contraire, v. g. : le fumeur qui voit la sottise de son habitude, qui veut y renoncer, et qui fume toujours. A la réflexion, on voit qu'en ces cas l'inaction ou l'action relèvent de jugements antérieurs persistant inconsciemment sous formes d'habitudes, et organisant la vie soustraite à de nouveaux jugements.

Deux conclusions générales se dégagent de ces analyses. La première est qu'il faut franchement exorciser la volonté comme une qualité occulte, scientifiquement inutile : la loi d'économie fait un devoir de cette séparation. Il ne faut plus parler de volonté et d'intelligence, mais d'intelligences spéculatives et pratiques, déductives ou induc-

tives, analytiques ou synthétiques, etc. La seconde est qu'une morale scientifique est possible, qui fondera l'idée de justice sur ces appréciations psychologiques de valeurs, et la loi de proportion qui les domine. Ainsi la *Logique de la volonté* apparaît-elle, et c'est ce que désire pour elle son auteur, comme une *Introduction à la logique de la morale*, car c'est à la morale que revient de déduire les règles, vraiment logiques, des principes posés.

M. Séailles admire cette thèse, sans en accepter les conclusions, et souligne sa hardiesse intellectualiste, à une époque où la mode est de plus en plus « volontariste ». Il regrette cependant que M. Lapie n'ait pas mieux distingué de la logique ordinaire cette logique de la volonté et rendu compte de son manque d'impersonnalité. Puis, il nie qu'en fait nous ayons conscience de ce jugement, où se dissout l'acte volontaire, de ces applications des principes d'identité et de causalité, de cette évaluation des valeurs et des émotions, et qu'en droit nous puissions traiter quantitativement des qualités aussi hétérogènes que des intentions et des émotions, et les mettre en égalités. — M. Lapie répond qu'il n'est pas question de savoir si tous les hommes ont conscience de ces jugements, mais bien de savoir si de leurs actions concrètes on peut déduire l'idée abstraite de justice, que, au reste, des jugements implicites et latents suffisent à l'action, voire des tendances, qui ne sont que des jugements enveloppés. Quant aux formules quantitatives, il est bien certain et qu'elles ne s'appliquent pas rigoureusement ici et que nous les appliquons constamment. — Selon M. Séailles, déduire formellement l'idée de justice des principes d'identité et de causalité, définir la justice une exacte proportion entre nos actes et leurs antécédents et conséquents, puis réaliser ces antécédents dans des émotions, intentions, etc., c'est, du monde intellectuel dont on refuse de sortir, revenir au monde affectif, que l'on introduit dans l'autre quand il l'en fallait exclure. — Je ne mêle pas ces deux mondes, répond M. Lapie, je prends les principes d'identité et de causalité comme des formes de pensée appliquées à une matière, ici les émotions, etc., dont je n'ai cure. C'est un fait que les hommes évaluent leurs émotions ; d'où viennent-elles ? quel est leur nombre ? Là n'est pas la question. Les hommes se justifient leurs actes et c'est tout. — M. Séailles croit plutôt, avec P. Janet, que le jugement est de nulle valeur pour l'action, que ce qui la détermine est le sentiment de la réalité présente, v. g. : quand il faut se lever le matin, ce n'est point par raisonnement qu'on sort du lit. — Ce sentiment de la réalité présente est intellectuel pour M. Lapie, qui se défend de professer un intellectualisme abstrait, mais y fait

entrer la sensation et toute connaissance, y compris celles de la réalité concrète.

M. Espinas s'effraye des constructions qu'admire M. Séailles. Il y voit un exercice scolaire, artificiel, simpliste. C'est un renouveau de Descartes, alors que la science a marché depuis, et dans un sens différent. Prendre presque exclusivement des exemples dans la vie intellectuelle, comme le fait M. Lapie, c'est préjuger la question. Puis M. Espinas craint, lui aussi, les métamorphoses des données entre les mains habiles de M. Lapie. Vous commencez par être intellectualiste, et tout est vrai ou faux ; puis vous faites apparaître la justice, et désormais tout est moral dans vos jugements. Il y a là deux thèses qui se confondent. — Non, répond M. Lapie, mais la vérité a rapport à la forme du jugement, et la moralité à sa matière. — Autre objection : la volonté est une combinaison de jugements ; mais la science aussi : en quoi celle-ci diffère-t-elle de celle-là ? Comment caractériser les faits volontaires ? — Réponse : par leur objet, qui est la valeur du moi, son bonheur, sa puissance, et par leur procédé, qui est une régression analytique, allant des fins, conçues comme effets à atteindre, aux moyens, conçus comme causes de ces effets. — Mais il y a plus que du rationnel dans une décision volontaire : faites une liste des motifs pour et contre, rien n'en sortira. La décision sort des motifs où je suis tout entier, avec mes habitudes et mon passé. Elle est le résultat d'une lutte de forces, non la conclusion d'un syllogisme. — Réponse : si la décision est un coup d'État, elle n'est pas un acte volontaire, par définition ; si elle est acte volontaire, elle est l'œuvre au moins de jugements antérieurs inconscients. — Mais toute action porte sur l'avenir, c'est-à-dire sur l'inconnu, ce qui ménage peu de certitude à vos jugements. — Réponse : ce qui importe et ce qui est certain en ces jugements, c'est que nous jugeons tel parti meilleur que l'autre. — Il n'y a pas de volontaire que la décision, l'exécution l'est aussi. De Retz conspire contre Richelieu, et recule devant le crime prochain ; sa volonté est dans ce recul, non dans les jugements contraires qui précèdent. — Réponse : ce recul est l'œuvre de nouveaux jugements modifiant les autres à mesure que l'action approche. — Il y a enfin l'image motrice dont vous négligez le rôle puissant. — Réponse : l'image motrice est un phénomène intellectuel.

M. Egger loue dans la thèse de M. *Lapie* l'originalité, la hardiesse, la richesse et la précision des informations, la langue philosophique excellente. Il approuve l'essai de rattacher la morale à la psychologie et croit que la « logique de l'action morale » restera. — Mais il ne

saurait approuver la substitution, dans la définition de la justice, à l'idée si simple : ne fais de mal à personne, d'un rapport compliqué, et d'un rapport dont les termes sont empruntés à ce qu'il y a de plus complexe dans la justice, la sanction. Il ne saurait approuver non plus l'effort de réduction de toute la conscience à l'intelligence. La conscience est la diversité même; pourquoi la réduire à l'unité ? Parmi ses éléments multiples, les pensées sont sans doute les plus réductibles, et il est scientifique de les réduire. Mais prétendez-vous alors faire de la conscience une suite de jugements où apparaissent des émotions ? — Mon intellectualisme, répond M. Lapie, laisse en effet une part à la vie affective. Les émotions y interviennent pour inspirer les jugements de valeur. D'ailleurs, ces émotions mêmes, selon Herbart, n'ont-elles pas des causes intellectuelles ? — Il est trop commode, poursuit M. Egger, de faire sans cesse appel à des jugements implicites. Tout fait de conscience se peut traduire par un jugement : il n'est pas pour cela un jugement. Ainsi encore la douleur est une douleur, c'est-à-dire un sentiment et non une connaissance. — Elle est cependant, remarque M. Lapie, en partie représentative, puisqu'on la localise. — Donc elle s'accompagne de connaissance, conclut M. Egger, elle n'est pas pour cela une connaissance, une simple conscience de désorganisation. Autre reproche. Vous ne parlez pas de l'effort, du moins de l'effort mental, qui est bien quelque chose de premier dans la conscience. — L'effort musculaire, dit M. Lapie, est un mouvement, et l'effort mental la conscience d'un effort musculaire. Je ne nie point leur rôle, et n'ai jamais dit que la volonté s'explique uniquement par l'intelligence. — Autre objection : vous parlez du bien et pas du mal ; pourquoi cette lacune ? Parce que vous ne considérez la volonté que dans son acte, qui n'a pas de contraire. Mais pouvez-vous faire abstraction de la fin ? Un acte peut-il être bon par lui-même ? Il n'est qu'un moyen ; ce qui le rend bon, c'est sa fin. Tout bien suppose une fin, de même que toute fin un bien : bien et fin sont réciproques, comme mal est ce qu'on peut appeler *antifin*. Or le mécanisme des actes par lesquels nous fuyons le mal n'est pas tout à fait le même que celui des actes par lesquels nous tendons au bien, la fuite du mal est chose plus complexe. Il y aurait eu là des développements intéressants et peu étudiés. M. Lapie s'excuse : son sujet était autre, il a dû se borner.

M. Lapie est déclaré digne du titre de docteur avec la mention *très honorable*.

E. CHARLES.

THÈSE DE M. PAUL VIGNON

RECHERCHES DE CYTOLOGIE GÉNÉRALE SUR LES ÉPITHÉLIUMS, par M. P. Vignon (Tirage à part des *Archives de Zoologie expérimentale*), in-8°. Paris, Schleicher. (*Thèse de Doctorat ès sciences naturelles*, 1902.)

Par son objet, son but et sa méthode, la thèse de M. P. Vignon appartient exclusivement à cette science, aujourd'hui bien délimitée, qui est la Biologie cellulaire. Mais, si le progrès de l'esprit humain implique une division toujours croissante du travail intellectuel, il est d'une saine raison de ne pas voir, dans cette répartition nécessaire des attributions, un morcellement de la science en fractions isolées et sans rapport mutuel. Ainsi la Philosophie et les Sciences de la nature sont, dans l'étendue du savoir humain, comme deux provinces limitrophes. S'il importe d'y maintenir une décentralisation féconde, il ne faut pas pour cela les enceindre de barrières infranchissables, comme on défend les frontières au contact d'un pays ennemi. Sagement conduite, une étude biologique aboutira d'abord, par des méthodes qui lui demeurent particulières, à des conclusions *immédiates*, qui ne franchissent pas non plus ses limites propres ; mais, par-delà ces premiers résultats, elle décèlera des vérités *ultérieures* dont l'affirmation s'impose à sa loyauté : il ne lui appartient pas d'en préciser la nature intime, que ses moyens de vérification ne sauraient totalement définir ; mais elle en affirme la réalité certaine, elle en définit les conditions et transmet, ainsi constitué, un précieux dossier à la Philosophie cosmologique, particulièrement qualifiée pour mener plus loin l'information.

Telle nous apparaît la thèse biologique de M. P. Vignon. L'étude que nous en faisons n'est donc pas hors de sa place dans une revue de Philosophie, surtout dans une revue d'esprit aristotélicien. Son travail intéresse les philosophes, et par l'importance intrinsèque de sa conclusion dernière, et par l'exemple aussi d'une recherche rigoureusement méthodique, qu'aucun préjugé n'oriente par avance

vers une solution désirée, qu'aucune arrière-pensée n'arrête non plus sur le chemin des inductions logiques.

Cette conclusion dernière de la thèse de M. P. Vignon, c'est que *le travail morphogénique et physiologique des épithéliums, tel que le révèle une investigation rigoureusement fondée sur l'observation immédiate des faits, postule, de toute nécessité, l'action d'une cause centrale coordinatrice.* Analytiquement dissociées, les actions élémentaires ne semblent pas dépasser l'ordre physico-chimique; elles résultent, à ce titre, d'un ensemble de facteurs immédiats dont l'influence indéniable se résume dans ce que M. Y. Delage appelle *l'action des causes actuelles.* Il importe toutefois de remarquer qu'une telle analyse est une véritable dissection, nécessaire sans doute, mais essentiellement destructive (p. 686). M. P. Vignon se garde de négliger cet indispensable travail, qui décompose la machine vivante en ses rouages divers, pour en mieux connaître les éléments. Mais il n'oublie pas non plus que séparer c'est amoindrir et modifier, qu'enregistrer comme activité de l'être total la somme d'action des parties isolées, c'est trahir la nature. Portant à leurs dernières conséquences les conseils de son maître, M. Yves Delage, il corrige par la synthèse les imperfections de l'analyse, il « remet chaque élément à sa place « de bataille et envisage, dans son ensemble, l'activité que mani- « feste l'être complet (p. 381) »; et c'est de cette synthèse que se dégage, lumineuse, cette conclusion d'une si haute portée : « *Il « existe une subordination effective de la molécule à l'énergide cellu- « laire, de cette énergide élémentaire à l'énergide totale; cette dernière « c'est l'être spécifique, c'est la personne biologique, personne dont la « coordination manifeste l'unité* (p. 378). »

Sans doute les Philosophes aristotéliciens et spiritualistes avaient de tout temps mis en lumière l'action de cette force centrale. Mais, à l'esprit positif de notre siècle, leurs raisonnements semblaient entachés de cet apriorisme démodé, dont les excès, dans la constitution d'une philosophie de la nature, ont fourni quelque semblant de prétexte à la réaction positiviste. Basées sur une observation rapide et sommaire des organismes *les plus complexes,* leurs déductions donnaient, à des esprits mal faits sans doute, quelque méfiance du *deus ex machinâ :* la machine, c'était cette inextricable « combinaison d'aiguillages et de réflexions intercellulaires » dont l'ensemble s'appelle un métazoaire et surtout un vertébré, un mammifère, un organisme humain. Dans ses recherches les plus générales sur la métaphysique de l'être et sur les *lois du possible,* la philosophie peut sans doute tenir pour une base suffisamment solide cette vue sommaire

jetée sur le réel : mais il paraît bien que, pour établir la *Philosophie de la nature* à la fois réelle et contingente, il faille prendre son point d'appui sur une observation plus minutieuse de ce qui est.

Ces investigations positives, dont la rigoureuse et profonde analyse donne satisfaction aux esprits les plus exigeants, c'est à des spécialistes comme M. Vignon qu'il les faut demander. En portant ses recherches sur les épithéliums, c'est-à-dire sur des tissus immédiatement réductibles à la cellule élémentaire, il élimine du coup cette cause d'erreur, tant reprochée, de la complexité des actions résultantes dans les organismes pluricellulaires. Il le fait d'autant mieux que pour lui un épithélium se définit, au sens le plus large, *toute masse de substance vivante en relation directe, d'une part avec le milieu extérieur, de l'autre avec le milieu intérieur* (p. 382). Dès lors, c'est jusqu'au Protiste le plus simple qu'il va pousser l'observation comparative. Quel accroissement d'autorité n'en reçoit pas l'affirmation de cette « *force centrale*, de cette *coordination trophique*, s'exer- « cant sur la cellule unique du Radiolaire ou de la Diatomée, comme « sur les cellules innombrables d'un animal supérieur (p. 376) » ? « Voilà que manque, chez les Protistes, ce mécanisme pluricellulaire « compliqué, sur le mystérieux pouvoir duquel nous nous blasions « un peu à force d'avoir démontré les pièces de l'instrument ; ici le « mécanisme n'est plus perceptible, mais le pouvoir reste (p. 375). »

C'est dans la thèse même de M. P. Vignon qu'il faut aller chercher le fruit condensé de ses nombreuses recherches. Une analyse sommaire d'un travail tout de documents ne saurait en effet qu'en indiquer la marche, sans prétendre aucunement en offrir la substance.

Dans une première partie (p. 382-488), l'auteur donne une description minutieuse d'environ deux cents préparations micrographiques reproduites dans les onze planches qui terminent le volume. Les premières recherches portent sur l'intestin larvaire du *Chironomus plumosus*, diptère voisin des Cousins et des Tipules ; de là, elles s'étendent, à travers la série zoologique, à quelques types de chaque embranchement principal : protistes, cœlentérés, arthropodes, vers, mollusques, tuniciers, vertébrés. Pourquoi M. Vignon semble-t-il s'excuser d'avoir ainsi présenté *à part* et avant toute discussion un exposé purement objectif des documents puisés dans la nature (p. 379) ? Cette méthode n'offre que des avantages, et surtout elle accuse une des qualités maîtresses de semblables travaux, la parfaite loyauté et l'absence de parti pris. M. P. Vignon ne demande pas à la nature de prouver qu'*il existe* des forces centrales de coordination biologique, il ne lui demande pas même s'*il n'existerait* pas de

pareilles forces : il regarde ce qu'est la nature, ce qu'elle fait : il l'enregistre sans commentaire et l'expose aux yeux du lecteur, lui laissant à juger avec lui ce qu'on peut inférer de cet ensemble de documents. Le procédé est excellent : appliqué de nouveau par M. P. Vignon dans son étude sur le Saint Suaire de Turin, il n'a pas peu contribué à son légitime succès ; toujours en ces sortes de recherches, il sera à propos de prendre pour guide « l'expérience « immédiate et de s'efforcer d'oublier que des théories biologiques « et même cosmologiques, des préoccupations philosophiques « diverses ont pu intervenir dans des problèmes si positifs (p. 632) ».

Le commentaire raisonné des documents recueillis constitue la seconde partie de la thèse (p. 488-670). Deux groupes de formations épithéliales s'y trouvent surtout mis en lumière, au point de vue morphographique, morphogénique et fonctionnel : l'appareil protecteur par lequel le cytoplasme se défend contre les influences nocives du milieu externe (c. I), et l'appareil vibratile par lequel il agit sur lui (c. II et III). Presqu'exclusivement morphographiques, ou ne visant la physiologie de l'appareil vibratile qu'à un point de vue tout à fait particulier et relatif, les curieuses recherches du chapitre II sur les racines ciliaires, les granulations basilaires, les centrosomes et les relations de ces organes avec le cil et le cytoplasma, n'intéressent directement que la Biologie positive. Par contre, les chapitres II et III ont une portée philosophique évidente par leurs conclusions sur l'existence d'une *force de coordination morphogénique* et d'une *force motrice centrale*.

La coordination morphogénique se manifeste à maintes reprises dans le développement des divers appareils protecteurs. La *bordure en brosse* en fournit une première preuve. Puisque cette formation se reproduit, toujours la même, pour protéger les cellules épithéliales les plus différentes par la fonction qu'elles exercent (p. 501-502) et par le milieu avec lequel elles sont en contact (p. 505-506), il faut bien chercher dans une force centrale la raison d'une telle unité. Autres manifestations dans l'organogénie des *cuticules :* tantôt des parties épithéliales identiques et en contact avec le même milieu se comportent diversement (larve du Monstrillide, p. 533-534) ; tantôt une région cytoplasmique bien définie sécrète une cuticule, sans aucune excitation spéciale du milieu, en vue d'une fonction des plus étranges (larve de Sacculina, cirripède parasite, formation du dard, p. 535) ; ou bien la chitine, produite par un même épithélium, voit sa composition modifiée suivant le besoin, pour assurer à l'organe, ici une dureté plus grande et, tout à côté, une plus grande

souplesse, comme le montre cette admirable formation du laminoir, à l'entrée de l'intestin moyen larvaire du Chironomus (pl. I, fig. 2 et 4, et le commentaire, p. 383-385). Citons enfin les cas de formations cuticulaires *à distance*, où nous voyons une région épithéliale sécréter une chitine *migratrice*, destinée à former ou à compléter un organe placé à quelque distance et en contact avec un autre milieu ; telle la formation de la membrane péritrophique chez Chironomus, à laquelle concourt précisément le laminoir de l'intestin moyen (p. 537-539).

Le chapitre III nous fournirait encore des exemples de coordination centrale organogénique, dans la confection même de l'appareil ciliaire, par lequel le cytoplasme réagit sur le milieu ambiant (p. 632-635) ; mais c'est surtout à l'étude du fonctionnement biologique des organes vibratiles que ce chapitre est consacré. Interrogée sans parti pris, l'observation physiologique révèle, ici encore, de nouvelles coordinations d'origine interne, partant, une nouvelle force centrale ; ou mieux peut-être une nouvelle fonction de l'unique force centrale, *la régularisation motrice*. Des nombreux faits invoqués par les auteurs favorables à la coordination des mouvements ciliaires, M. P. Vignon écarte, par une critique impartiale, tous ceux qui laissent quelque peu à désirer soit par une observation trop imprécise, soit par l'insuffisance de leur valeur démonstrative (p. 635-639). Parmi ceux qu'il retient, il faut noter les mouvements ambulatoires variés et coordonnés par lesquels les infusoires hypotrichides se promènent sur les fonds inégaux (observation d'Engelmann, p. 536, cf. p. 643), et les changements de direction qu'une anémone de mer, le Metridium, imprime spontanément aux vibrations de ses cils (observation de Parker, p. 638). Après ce dépouillement des travaux antérieurs favorables à la coordination motrice, M. P. Vignon discute en détail les doctrines contraires, notamment celles de Verworn et de Le Dantec ; à l'encontre du premier, il montre que tous les mouvements ciliaires ne sont pas métachroniques et que, le fussent-ils, ce métachronisme ne s'expliquerait pas mécaniquement (p. 639-647). Les cils sont mobiles en divers sens : dès lors, comment un stimulus non orienté produit-il une action directrice ; les cils sont souvent indépendants : comment un stimulus local influence-t-il l'ensemble de l'appareil vibratile ? A Le Dantec, qui cherche à expliquer l'apparence de mouvements coordonnés chez les êtres supérieurs, par ce fait qu'ils sont « la résultante des activités synergiques de milliards de plastides », M. P. Vignon demande comment il explique cette même coordination dans les infusoires

ciliés, qui, de son propre aveu, sont une forme de passage, conduisant, par étapes insensibles, des plastides aux métazoaires (p. 647-650).

A ces théories mécanistes, M. P. Vignon oppose enfin ses propres observations (p. 652-670), parmi lesquelles il convient de signaler la diversité des mouvements de natation de l'infusoire hétérotrichide *Stentor polymorphus*, les efforts compliqués de la Paramécie (infusoire holotrichide) pour franchir un obstacle (p. 655), les changements de sens dans la vibration des cils tentaculaires, labiaux ou pharyngiens de l'anémone de mer Sagartia (p. 656-659), et d'autres phénomènes plus complexes relevés chez les animaux supérieurs. De cette dicussion, M. P. Vignon dégage cette conclusion finale : « Le mouvement ciliaire est sous la dépendance du cytoplasme ; « l'état d'équilibre de ce cytoplasme est réglé par la coordination « biologique (p. 670). »

Une récapitulation générale et une table bibliographique clôturent le travail.

Sans doute, affirmer l'existence d'une *force centrale coordinatrice de la morphogénèse et des actions physiologiques*, ce n'est pas supprimer toute obscurité touchant la nature intime de l'être vivant ; mais voir dans cette solution la substitution de formules obscures, c'est-à-dire d'un pur néant, à cet autre néant qui est notre ignorance (cf. *Revue philosophique*, mai 1902, p. 538), n'est-ce pas confondre la vraie lumière qui peut éclairer notre esprit sur l'*existence* nécessaire de facteurs *sommairement connus*, avec l'obscurité qui nous laisse ignorants de leur *essence intime et adéquate?* Que d'agents naturels, dont l'existence est sagement tenue pour certaine, bien avant qu'on en puisse analyser le dernier fond? Et quel mystère plus inadmissible qu'un mécanisme exclusif, dont l'insuffisante causalité est en perpétuelle contradiction avec les effets qu'on lui attribue?

Dans le domaine de la Biologie, le champ reste ouvert à une infinité de recherches analogues à celles que M. P. Vignon a entreprises. Puissent-elles se multiplier chaque jour, et l'on verra que l'observation détaillée des êtres les plus simples, loin d'infirmer l'existence des forces unifiantes, multiplie à l'infini les preuves de leur nécessité.

TH. DUBOSQ.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. FRÉMONT. — *Les Principes*. Essai sur le Problème des Destinées de l'homme, tome II, in-8°, 431 pages. Paris, Bloud, 1902.

C. BESSE. — *Deux centres du Mouvement Thomiste : Rome et Louvain*, in-8°, 63 pages. Paris, Letouzey et Ané, 1902.

CL.-CH. CHARAUX. — *Les Éléments primitifs de la Pensée*, in-12, 155 pages. Grenoble, Allier, 1902.

G. LECHALAS. — *Études Esthétiques*, in-8°, 306 pages. Paris, Alcan, 1902.

XAVIER LÉON. — *La Philosophie de Fichte*, in-8°, 524 pages. Paris, Alcan, 1902.

J. CLAVÉ. — *Morts ou vivants*, in-12, 258 pages. Paris, Oudin, 1902.

D. MERCIER. — *Logique*, 3e édition, revue et augmentée, in-8°, 365 pages. Paris, Alcan, 1902.

Mgr GAY. — *Correspondance*. Lettres de Direction spirituelle. Première série, in-8°, 446 pages. Paris, Oudin, 1902.

CAMILLE BOS. — *Psychologie de la Croyance*, in-12, 176 pages. Paris, Alcan, 1902.

P. BONNIER. — *L'Orientation*, in-8° jésus, 90 pages. Paris, Naud, 1902.

L.-M. LE DANTEC. — *Traité de Cosmographie*, in-12, 273 pages. Paris, chez l'auteur, 233, rue de Vaugirard, 1902.

A. FARGES. — *La Liberté et le Devoir*. Fondements de la Morale et Critique des Systèmes de morale contemporains, in-8°, 518 pages. Paris, Berche et Tralin, 1902.

P. REYNAUD. — *La Civilisation païenne et la Religion*, in-12, 316 pages. Paris, Perrin, 1902.

G. DUMESNIL. — *Pour la Pédagogie*, in-12, 261 pages. Paris, A. Colin, 1902.

P. VIGNON. — *Recherches de Cytologie générale sur les Epithéliums* (Archives de zoologie expérimentale et générale), gr. in-8°, 344 pages. Paris, Schleicher, 1902.

C.-A. LAISANT et AD. BUHL. — *Annuaire des mathématiciens*, 1901-1902, in-12, 468 pages. Paris, Naud, 1902.

P.-L. COUCHOUD. — *Benoît de Spinoza* (Collection des grands philosophes), in-8°, 305 pages. Paris, Alcan, 1902.

C. DE FREYCINET. — *Sur les principes de la mécanique rationnelle*, in-8°, 167 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1902.

A. DE LAPPARENT. — *Atomes et Molécules*, gr. in-8°, 39 pages. Louvain, 1902.

H. B. BREWSTER. — *L'âme païenne*, in-12, 194 pages. Paris, *Mercure de France*, 1902.

KUNO FISCHER. — Geschichte der neuern Philosophie VIII. *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 volumes gr. in-8°, 1192 pages. Jubiläumsausgabe. Heidelberg, 1902.

LASPLASAS. — Varie Varia, secundo. *El Compuesto humano*, in-12, 76 pages. Santa Tecla, 1901.

MICHAEL MAHER. — *Psychology* empirical and rational, quatrième édition, in-8°, 602 pages. London, Longmans, Green and C°. 1900.

DES PHÉNOMÈNES PSYCHOLOGIQUES

DE PRODUCTION ET DE CONSOMMATION

DANS LA VIE DE L'ESPRIT

Il est très intéressant de noter des phénomènes appartenant aux mondes physique, social et mental, dont l'analogie et la presque identité n'ont pas encore été relevées ; ceux qui font l'objet de la présente étude sont de ce nombre. L'œuvre intellectuelle n'a pas été considérée en elle-même, comme un être autonome dès sa naissance, comme un enfant de l'esprit, tandis qu'au contraire, d'autres phénomènes mentaux, le langage par exemple, ont souvent été envisagés comme des produits, indépendamment de la parole actuelle. Nous avons l'intention de suivre la vie intellectuelle dans le cours de son existence, dans ses fonctions et dans son but. Tel est l'objet de cette monographie.

Dans le corps humain, les fonctions physiologiques ont été depuis longtemps classées en fonctions de nutrition, fonctions de reproduction et fonctions de relation. Les premières sont surtout *réceptives* et *passives;* elles consistent à absorber les substances étrangères qui doivent s'assimiler à la nôtre et y continuer la vie; nous agissons sur ces substances, il est vrai, et notre rôle dans leur ingestion n'est pas purement passif, mais elles sont plus actives que nous : au lieu de les produire, ce sont elles qui nous produisent, pour ainsi dire; en d'autres termes, nous les consommons. La nutrition s'analyse donc en consommation. C'est, du reste, la fonction la plus indispensable, sans laquelle les autres ne pourraient s'accomplir. Tous les

hommes ne sont pas capables de la vie de reproduction (les eunuques), ni de la vie de relation, au moins intégrale (les aveugles, les sourds-muets, les aliénés, etc.), mais tous, à moins de périr à l'instant, doivent exercer les fonctions de nutrition ou de consommation ; si elles existent seules, l'homme vit dans un état misérable sans doute, mais il vit. Aussi sont-elles remplies le plus parfaitement par le plus grand nombre.

Les fonctions de reproduction, ou plus exactement de *production,* sont à l'opposite. Tandis que dans la nutrition l'homme reçoit par ingestion des éléments étrangers, qu'il fait siens, il détache de lui-même, dans la reproduction, des éléments qui sont siens et qui vont former un nouvel être. Au lieu du rôle *passif* de tout à l'heure, il remplit un rôle *actif.* Il est vrai que le rôle passif reparaît chez la mère, et que ce que nous venons de dire ne s'applique exactement, semble-t-il, qu'au père. Mais ce n'est qu'une apparence, l'ovule lui-même se détache, comme le spermatozoïde, et ce n'est que plus tard et lorsqu'il est fécondé, que le rôle maternel devient désormais passif. Dans tous les cas, il n'y a pas réception proprement dite, mais émission, création matérielle et physiologique.

Les fonctions de relation sont tantôt actives, tantôt passives, ou à la fois les deux. Il n'y a plus ni intussusception ni émission, et de même ni consommation, ni production, mais transport, relation d'individu à individu ; par la faculté du langage un homme communique à un autre les idées que sa mentalité vient de produire ; et l'autre échange avec le premier une production semblable ; par le toucher chacun se rend compte des formes des objets ; par la vue, de leur couleur ; par l'ouïe, de leurs sons ; les phénomènes de la nature apparaissent, et l'homme à son tour les modifie. Mais il n'existe pas, comme dans les deux fonctions précédentes, de pénétration du dehors au dedans, ni du dedans au dehors. Il n'y a qu'une simple transmission à travers l'espace des phénomènes s'accomplissant en chaque être.

Telles sont les trois fonctions *physiologiques ;* chacune d'elles demande à la fois un élément *émetteur* et un élément *récepteur,* dont l'un joue surtout un rôle actif et l'autre surtout un rôle passif, sans que cependant chacun de ces rôles soit entièrement

pur de l'autre. C'est ainsi que dans la nutrition les éléments ingérés jouent un rôle surtout actif, tandis que l'appareil digestif n'est actif, à son tour, que par excitation et réaction; que dans la reproduction l'organe mâle joue un rôle actif, tandis que l'organe femelle oppose un rôle principalement passif. Mais, en outre, on peut considérer dans son ensemble la fonction de nutrition ou de consommation comme une fonction plutôt passive, tandis que la reproduction est dans son ensemble une fonction active.

Bien remplies, ces fonctions sont accompagnées d'un plaisir qui leur est propre, et leur inactivité d'une certaine douleur ou d'un malaise. C'est ainsi que la fonction de consommation, si elle ne s'exerce pas, cause la douleur physique de la faim, et si, au contraire, elle s'exerce, cause un certain bien-être. Il en est de même à un plus haut point de la fonction de reproduction et de celle de relation. L'amour physique est la conséquence de l'une, et les diverses satisfactions artistiques ou esthétiques de l'autre. Elles ont aussi leur but propre bien connu.

Si du monde physiologique nous passons au monde économique, qui n'est d'ailleurs qu'une des faces du monde social, nous retrouvons cette triple fonction. Les diverses valeurs sont vis-à-vis de l'homme social dans des situations différentes et donnent en lui naissance à diverses fonctions économiques. Ces fonctions sont devenues classiques aussi : la consommation, la production, la circulation et distribution. Seulement ici c'est la production qui est en tête. Toutes les richesses sont produites par le travail de l'homme avec la coopération des agents naturels et des capitaux, ces derniers n'étant d'ailleurs que du travail solidifié. Sans cette production, la vie économique cesserait immédiatement, de même que sans la consommation la vie naturelle. Le rôle de la production est éminemment actif. A l'opposite se trouve la consommation. C'est le but de la production qui sans elle serait inutile. Elle joue d'ailleurs un rôle purement passif, tandis que la production joue un rôle éminemment actif. Par définition, tous sont consommateurs; tous, au contraire, ne sont pas producteurs, c'est-à-dire travailleurs; il y a les eunuques du travail, comme ceux de la géné-

ration. Enfin, entre les fonctions de consommation et celles de production se placent celles de la circulation qui répond à la relation du monde physiologique. Il s'agit d'apporter le résultat de la production entre les mains de la consommation, car les mêmes ne sont pas consommateurs et producteurs, au moins quant au même produit. Ce transport se fait à travers le temps, à travers l'espace, à travers les fortunes, par divers moyens, en rapprochant le produit des consommateurs, ou en le divisant en proportion des besoins de celui-ci ; c'est le rôle du commerce national ou international.

Nous retrouvons donc ici les *trois fonctions principales* signalées dans le monde physiologique : la *consommation*, qui se réalise par une réception, une absorption de la richesse ; la *production*, qui se réalise principalement par la création de la richesse, soit de toutes pièces, soit surtout en agissant sur des éléments naturels qui y jouent le rôle passif ; enfin la *relation* ou *circulation*, qui rapproche les rôles du consommateur et du producteur.

D'ailleurs, de même que celui qui remplissait les fonctions de reproduction avait rempli et devait remplir celles de consommation, sans lesquelles les autres auraient été impossibles, de même en économique, le producteur est consommateur aussi ; seulement il est souvent le consommateur de richesses autres que celles qu'il a produites.

Ces observations avaient déjà été faites dans chacun de ces domaines, quoique ces deux domaines n'aient pas été comparés sous ce rapport ; mais où des observations de ce genre manquent totalement, c'est dans celui de la mentalité, soit au point de vue purement psychologique, soit au point de vue intermental. On y trouve cependant, avec une concordance frappante, les mêmes fonctions.

L'esprit humain, en effet, qu'il agisse comme doué d'intelligence proprement dite, ou de sensibilité, ou de volonté, manifeste son activité de deux manières inverses l'une de l'autre quand il s'agit d'un produit ou d'une œuvre intellectuelle dans son ensemble, ou d'une simple idée ; il la crée activement ou la reçoit, la consomme passivement. La fonction la plus ordinaire est la fonction *réceptrice ;* c'est elle qu'ac-

complissent plus ou moins tous les hommes, même les plus bornés, au moins pour quelques-unes des œuvres de l'esprit; c'est une fonction purement passive. Le *consommateur d'art* le consomme toujours avec un certain plaisir, si cette consommation est nécessaire à la conservation de sa vie intellectuelle, aussi porte-t-il le nom d'amateur, de dilettante. Il est d'ailleurs légion. Il n'est presque personne qui ne soit sensible, au moins d'une manière confuse, à une audition musicale, à un spectacle, à un discours. Tandis qu'il n'y a là quelquefois qu'un seul orateur ou un seul chanteur, il existe des milliers d'auditeurs peut-être qui cherchent le *pain de l'esprit*, comme d'autres affamés le pain du corps. Sans ce plaisir de la réception, de la consommation mentale, le producteur, le créateur d'art, en serait réduit à se relire lui-même, à s'admirer toujours, et cette contemplation interne lui deviendrait fastidieuse, et même incertaine, car il a besoin du jugement d'autrui, et, comme nous le verrons, il y a entre la production d'art et sa consommation une corrélation réelle. A l'opposite se trouve la fonction de création ou de production. L'auteur, au lieu de recevoir, tire, *émet* de sa propre substance, comme le ver la soie, ou l'araignée sa toile, le produit que tous pourront ensuite consommer. Sans doute, il s'est nourri lui-même intellectuellement des œuvres de l'esprit des autres, mais ce ne sont pas elles qu'il reproduit, pas plus que le ver à soie ne reproduit les feuilles du mûrier. Les œuvres qui ont pu l'inspirer ont passé dans sa chair et son sang et s'y sont perdues, sans doute après les avoir sensibilisés, et c'est sa propre substance seule qui reste productrice. D'ailleurs, il peut produire, sans cette consommation préalable, et tout à fait de son propre fonds. La production est une fonction plus élevée que celle de la consommation; elle s'accompagne aussi d'un plus vif plaisir, et ce plaisir ne consiste pas seulement dans l'orgueil de l'approbation ultérieure de tous les hommes, ce qui ne serait qu'un plaisir *extrinsèque*, mais dans celui de la création même, qui est *intrinsèque*. Il en est si vif qu'on peut le comparer à celui de l'instinct génésique, et la *génération mentale* a quelque chose de l'attrait de la génération physique. Enfin, il faut que l'œuvre pour passer du producteur au consommateur

soit mise à la portée de celui-ci, qu'elle sorte des entrailles cérébrales, puis de la main de l'auteur qui l'a écrite, et où elle demeurerait solitaire et inutilisée ; dans ce but s'échelonnent des *intermédiaires* chargés de sa circulation, établissant une vie de relation, les uns au point de vue *matériel,* les autres au point de vue *intellectuel* lui-même et que nous aurons à préciser.

Telle est, croyons-nous, la situation respective exacte. Nous pouvons maintenant décrire de plus près ces trois fonctions relatives à l'œuvre de l'esprit, celle de l'*auteur,* celle du *public,* celle des *intermédiaires,* tendant successivement à la *créer,* à la *transporter,* à la *consommer.*

Avant de le faire, nous devons cependant ajouter une observation essentielle.

Nous avons remarqué que dans chacune de ces fonctions il y a un rôle actif et un rôle passif, sans que cependant ils soient toujours absolument distincts ; dans la création, le rôle est surtout actif ; dans la consommation il est surtout passif. Il est une autre qualité qu'il importe encore plus de distinguer dans les fonctions relatives à l'œuvre intellectuelle ; elle a trait surtout au genre de plaisir causé par ces œuvres. Ce plaisir, en effet, est *subjectif* ou *objectif.* Lorsque nous apprenons une science nouvelle, que notre esprit s'ouvre peu à peu à ses découvertes, déjà anciennes pour d'autres sans doute, mais inconnues de nous, nous éprouvons successivement un double bonheur. Le premier est de pure curiosité scientifique, c'est un voile qui tombe, une énigme qui est résolue, nous sommes tout entiers à ce spectacle dans lequel *nous nous oublions* nous-mêmes, notre joie est tout *objective,* rien de notre personnalité ne s'y mêle ; au contraire, nous sommes presque heureux d'avoir ignoré ce que nous apprenons, en raison d'un plus vif plaisir de l'apprendre. Puis, quand nous sommes saturés de ce plaisir, que nous ne l'éprouvons presque plus, un autre naît en nous, tout à fait distinct, et dans lequel notre personnalité n'est plus effacée comme tout à l'heure. Nous sommes fiers de connaître maintenant ce que tant d'autres ignorent ; c'est pour nous une *supériorité acquise.* Voilà le plaisir *subjectif.* Il en est de même de l'*auteur ;* il jouit d'abord de la production de l'œuvre en elle-

même, et au moment où il compose, par le jeu d'un ressort naturel, sa propre personnalité est exclue, il se complaît dans sa pensée, comme dans une pensée étrangère soudain révélée, il ne songe pas plus au résultat tel qu'il sera mis sous les yeux du public que dans l'union sexuelle on ne pense à l'enfant futur; tout son contentement est donc objectif, sans but personnel; ce n'est que lorsque l'œuvre est achevée qu'il en est fier, ou qu'il en doute, et que naît la préoccupation subjective du *succès*. On peut dire d'une manière générale que le plaisir de la production intellectuelle est plutôt subjectif, et celui de sa consommation plutôt objectif, car jamais l'amateur ne peut se considérer lui-même (nous verrons cependant qu'il le fait quelquefois), tandis que l'amour-propre tient une large part dans le plaisir de l'auteur.

Nous étudierons successivement le rôle du consommateur ou du public dans les productions d'œuvres de l'esprit, celui de l'auteur, celui de l'intermédiaire, puis les rapports entre ces divers rôles. Nous commençons par celui du consommateur parce qu'il est le plus simple et qu'il a été cependant le moins étudié. D'ailleurs, le besoin de consommation rend seul intéressante la création.

I

Le *consommateur d'art* est plus communément désigné par le mot de *public* qui s'applique aussi dans d'autres sens, mais qui est tout à fait usité ici; il exprime bien, en effet, le consommateur quelconque. Si ce consommateur est plus capable, ou a des goûts plus marqués pour l'œuvre, il prend le nom d'amateur ou de dilettante. En effet, il y a bien deux sortes de consommateurs d'art, les consommateurs compétents qui ont assez de connaissance de l'art lui-même pour juger sainement l'œuvre, et les consommateurs incompétents, c'est-à-dire ceux qui ne jugent que par pure impression; quelquefois les consommateurs compétents peuvent seuls juger, c'est lorsqu'il s'agit d'un art très spécialisé; d'autres fois, le public est un meilleur juge quand il s'agit d'impressions naturelles, accessibles à tous,

qu'il ressent avec plus de force; il forme alors ce qu'on appelle le *grand public*, par opposition au *public expert*. Dès l'abord donc, le consommateur, le dilettante, renferme deux classes quant à la capacité, quant au jugement qu'il peut porter sur l'œuvre, et aussi quant au plaisir quantitatif et qualitatif qu'il peut en retirer. Souvent d'ailleurs l'un guide l'autre, ou le précède dans son jugement; c'est ainsi que soit dans une première, soit dans une représentation préparatoire, les plus compétents se réunissent seuls et tâchent d'imposer leur jugement provisoire à la foule qui les suivra; ils veulent aussi se réserver la primeur aristocratique d'un plaisir intellectuel. Au-dessus enfin du grand public et du public spécial se trouve, quand il s'agit d'art dramatique surtout, un public plus spécial encore, tout individuel, c'est le *critique*, celui qui non seulement juge l'œuvre, mais indique à tous les motifs de son jugement, la raison d'être de son plaisir ou de son déplaisir intellectuel. Voilà donc ces consommateurs d'art rangés en trois catégories; de même qu'à côté du gourmand existe le gourmet, de même à côté du grand public, ce gourmand d'art, se place le public spécial, ce gourmet, puis le critique, ce gourmet plus affiné encore jusqu'au degré de dégustateur. Ils sont si distincts que souvent leurs décisions sont différentes et qu'il s'élève entre eux un conflit. Mais, chose remarquable, c'est l'ignorant, le grand public, qui remporte la victoire définitive. Cela tient à ce qu'il a moins de préjugés, de systèmes préconçus sur l'art, et aussi à ce qu'il se laisse moins influencer par les questions de personnalités.

Dans un autre sens, les consommateurs d'art se divisent en diverses catégories ou plutôt ont diverses positions. Tantôt ils sont *individuels*, tantôt ils constituent une foule avec tous les avantages et les inconvénients inhérents à la foule et décrits dans la psychologie collective. Le public est disséminé ou aggloméré. L'état primitif est celui de l'agglomération rentrant dans la psychologie collective. Chez les peuples non civilisés ou demi-civilisés, il n'existe ni des livres ni même des manuscrits; tout est oral. Celui qui doit communiquer ou faire partager ses idées aux autres leur parle, et il ne s'adresse point à chacun séparément, mais à tous réunis, il agit sur un être collectif, dans l'in-

tention de le convaincre. Plus tard, il en est toujours de même, lorsqu'il s'agit de l'art oratoire, et cette situation, sauf l'interposition d'un intermédiaire, est la même pour l'œuvre scénique, qui se substitue à l'œuvre oratoire primitive, ou lui est concomitante. La consommation a lieu en commun, et cette circonstance lui imprime un caractère tout particulier que nous décrirons. L'individu s'efface dans la foule, et celle-ci agit comme un simple individu substitué à l'autre. Chacun des auditeurs est influencé non seulement par la pensée de l'orateur, mais aussi par celle des *co-auditeurs*, et il s'établit une moyenne, un niveau commun d'impression et d'audition, comme le niveau d'eau dans les vases communiquants. C'est ce qu'on observe au théâtre ainsi que dans les réunions oratoires. Au contraire, lorsqu'il s'agit du livre, les lecteurs sont éloignés les uns des autres ; ils ne subissent point leur influence réciproque, mais seulement directement celle de l'auteur. La communication est exclusivement établie entre celui-ci et chacun des consommateurs individuels. Il s'agit encore du public, mais dans un sens un peu différent, qui n'implique aucune action ni réaction réciproques. Chacun goûte de son côté, juge de son côté, l'œuvre proposée. Cependant, entre le public formant foule et le public disséminé et dont chaque élément individuel reste autonome il existe un lien, ou plus exactement il y a un cas mixte dans lequel le public isolé s'agglomère en quelque sorte, quoique les individus restent isolés les uns des autres. Il s'agit de l'œuvre quotidienne de la presse parce que chacun des citoyens lit la production de l'esprit, pour ainsi dire, au même moment que l'autre, quoique distant par l'espace, ce qui crée une simultanéité de second ordre. Aussi ce public nouveau participe-t-il un peu aux défauts et aux qualités de la foule ; il en a l'impressionnabilité et la versatilité, mais il est plus indépendant de son conglomérat.

Le consommateur de l'œuvre de l'esprit, à quelqu'une des classes qu'il appartienne, remplit sa fonction qui s'analyse en plusieurs et qu'il s'agit d'indiquer. Cette fonction est double, elle est relative à *lui-même* ou au *producteur*.

La fonction relative au consommateur lui-même répond à un besoin mental des plus impérieux ; il lui faut l'impression

que produit l'œuvre d'art s'il veut atteindre à sa formation ou à sa modification intellectuelle, en un mot, à la nutrition de ses facultés mentales qui sans cela dépériraient. Ce besoin est impérieux chez les ignorants et chez ceux dont l'esprit n'est pas assez développé pour être formé ; il ne l'est pas moins chez les autres dont l'esprit est plus intégré. Tous sont donc avides de cette nourriture et ils le sont d'autant plus qu'ils ne peuvent la tirer de leur propre fonds. Seulement les mets sont variés et ils doivent l'être. Certaines facultés doivent être contentées avant les autres; les *comestibles intellectuels* varient aussi suivant les époques et les pays. C'est tout d'abord l'imagination qui réclame : le besoin le plus grand est à toute époque l'histoire ou le roman ; l'enfant est tout le premier avide de récits, et l'homme ne l'est guère moins. C'est ce qui explique le succès permanent du *roman* dans la littérature ; d'ailleurs, il n'a point fait une apparition tardive, il existait dès l'origine sous la forme de poèmes épiques ou de contes, de fables et de mythes. D'autre part, l'instinct rythmique a besoin d'être satisfait par la composition musicale qui répond au sens de l'ouïe, tandis que l'instinct visuel de la beauté plastique et de l'action se satisfait par la musique théâtrale et les arts du dessin. Sans doute, la nature seule, sans l'intervention des œuvres de l'esprit, répond à ces besoins, mais d'une manière diffuse, tandis que l'œuvre de l'esprit accumule et centralise ces impressions et leur donne une intensité plus grande et l'instantanéité, elle y introduit aussi l'idéal, ce prolongement du réel qui l'étend et l'accroît à l'infini. Elle augmente par son influence le *potentiel* de l'esprit humain qui la reçoit et qui s'en trouve comme fécondé. Faute de cette nutrition, les facultés dépériraient, elles ne recevraient plus d'éléments nouveaux et restaurateurs. Au contraire, elles s'éveillent ainsi et deviennent quelquefois capables de produire elles-mêmes. Elles ont renouvelé pour quelque temps leur provision d'idéal. Mainte personne désespérée par l'allure monotone ou accablée de la vie cherche à s'abstraire d'elle-même et à s'absorber dans l'histoire d'une autre racontée par l'historien ou le romancier ; elle se complaît dans la description de passions étrangères qu'elle aurait pu éprouver si les circonstances l'avaient permis, s'iden-

tifie un moment avec les personnages de manière à dépouiller sa personnalité propre, faisant preuve d'un *altruisme fictif,* qui n'est souvent qu'un égoïsme déguisé, car on cherche à se retrouver dans le héros ou l'héroïne du roman lu. On sait gré à l'auteur de l'illusion momentanée qu'il nous a fournie. La nature ne pouvait nous donner un pareil remède, et nulle part elle ne met sous nos yeux, d'une manière aussi frappante, autant à la fois d'émotions humaines. La soif d'infini, d'idéal qui est dans l'homme ne trouve donc point de satisfaction suffisante en elle, et l'art seul peut l'apaiser un moment ; plus l'esprit est tourmenté dans une époque tourmentée, plus il faut d'œuvres d'art pour le calmer et pour remplir le besoin plus intense créé par une civilisation complexe et affinée. Dans les pays ou les temps moins agités, le besoin de littérature est moins grand, il peut même devenir presque nul.

Ce n'est pas d'ailleurs l'*art* seul qui par ses œuvres peut satisfaire le *besoin de consommation* de l'esprit. L'œuvre de science, quoiqu'elle ne soit pas nécessaire à un aussi grand nombre, l'est autant à quelques-uns. C'est ainsi que l'instinct de savoir a créé une véritable nécessité, laquelle ne peut être satisfaite que par l'enseignement ; bien plus, il existe désormais une soif de découverte, et si tous ne peuvent pas être inventeurs, ils jouissent au moins des inventions des autres. L'esprit dépérirait à défaut de la science qui contient une nourriture plus relevée.

Cette nutrition au moyen de l'œuvre de l'esprit est devenue de plus en plus fréquente. Elle est même de nos jours *quotidienne,* grâce à la presse. Outre le produit de la littérature ou de l'art, dégusté aux heures de loisir, on a pris l'habitude de consommer chaque jour, presque après chaque repas matériel, les idées d'autrui, en même temps que les nouvelles du jour. Il en résulte une excitation continue, mais aussi une influence du dehors incessante qui enlève un peu d'originalité à l'esprit individuel, mais obtient d'autres avantages, entre autres, la création d'une sorte de foule artificielle se formant à l'intérieur de chaque parti politique, lisant synchroniquement les mêmes publications.

La consommation de l'œuvre de l'esprit est accompagnée

d'un plaisir intellectuel très vif, qu'il s'agisse d'art ou de science, et ce plaisir est comparable à celui qui suit la nutrition physiologique. Le spectateur qui prend sa place se met, pour ainsi dire, à table devant la pièce qu'on va jouer ; et le lecteur, devant le livre qu'il a enfin le loisir de lire ; de même l'amateur, devant une audition ou un tableau, et l'auditeur devant un discours. Ce plaisir, nous l'avons déjà observé, est tout à fait objectif ; ceux qui écoutent un orateur dépouillent leur personnalité pour revêtir la sienne. L'action scénique emporte encore plus complètement dans la fiction impersonnelle. Le lecteur enfin s'absorbe devant le livre. En ce sens, la consommation de l'œuvre de l'esprit a un caractère plus élevé que sa création même, à moins que l'auteur ne se soit soustrait à toute pensée subjective. Le lecteur, l'auditeur, le spectateur, en un mot, le consommateur sous ses diverses formes, est réellement désintéressé, quoiqu'il ait un rôle actif au plus haut point. Il y a là un altruisme forcé, mais effectif, très remarquable et qui n'a pas été assez remarqué. C'est l'amateur qui a la *plus pure jouissance* de la science et de l'art. Cette vérité est plus palpable si c'est le même qui, à des moments et pour des œuvres différentes, est tantôt producteur, tantôt consommateur. Dans les deux cas, il éprouve des plaisirs tout à fait différents ; s'il compose, s'il crée, outre que souvent ce travail lui cause une certaine tension ou même un certain énervement cérébral (nous verrons cependant que souvent elle produit, au contraire, une détente), il lutte toujours un peu, doit surmonter des obstacles, subit une excitation, et même, lorsqu'il élimine l'élément subjectif, qui lui donne l'anxiété du succès, il n'a un plaisir proprement dit qu'à mesure que l'idée cherchée a été trouvée, et que surtout il a pu composer l'ensemble. Il est vrai qu'alors son plaisir est très vif, même abstraction faite de tout orgueil, et qu'il éprouve le triomphe de la difficulté vaincue, de la vérité ou de la beauté découverte. Si, plus tard, il veut lire l'œuvre d'un autre ou son invention, l'impression est d'un genre tout différent, toute idée de personne mise aussi à part. Il ne s'établit plus de lutte, d'effort ; il se laisse pénétrer par les idées, les sentiments que le livre transmet, il s'y plonge comme dans un bain ; son esprit s'y détend, au lieu de s'y tendre, il éprouve

un bonheur plus calme et qui n'a rien de commun avec celui qu'il goûtait comme auteur, si bien que, lorsqu'il jouit de l'un, il aspire quelquefois à l'autre.

Tels sont et la fonction de la consommation, et le besoin auquel elle répond, et le plaisir qui incite à l'exercer ; elle s'accompagne, comme la nutrition physiologique, d'une condition essentielle, d'une digestion préalable, de l'assimilation des idées ou des sentiments de l'œuvre consommée ou de leur rejet. L'esprit ne se nourrit que de ce qui lui est assimilable, et il faut que l'assimilation soit possible, non seulement pour l'esprit en général, mais encore pour tel ou tel esprit en particulier. Ce triage, que la digestion fait dans l'estomac humain, se réalise dans l'esprit humain du consommateur par la critique, par le choix instinctif ou éclairé suivant les personnes. Une qualité essentielle des mets intellectuels, c'est qu'il y ait une certaine *homogénéité* entre l'esprit créateur ou plutôt sa production et l'esprit récepteur, c'est alors seulement que l'œuvre peut plaire. C'est pour ce motif que les œuvres littéraires de pays éloignés et surtout de civilisations et de mœurs très différentes, quelque exactement traduites qu'elles soient, s'adoptent difficilement, et que, pour les faire réussir, il faut toutes sortes de précautions préalables. Elles sont antipathiques non seulement à une personne, mais à tout un peuple, et la traduction qui en est donnée n'aboutit qu'à en faire ressortir plus vivement l'hétérogénéité ; on les lirait plus facilement dans la langue où elles ont été composées. Sans doute, une homogénéité complète n'est pas nécessaire, mais il en faut une approximative qui établisse un lien et rende possible une adaptation. C'est surtout lorsqu'il s'agit des idées elles-mêmes que cette vérité devient manifeste.

Pour cette digestion intellectuelle, cette critique, il faut que l'œuvre plaise, qu'elle soit de notre goût, et, si c'est le public qui perçoit ensemble, du goût du public ; jusque-là, il n'y a pas d'assimilation définitive. Les errements de cette *digestion intellectuelle* sont fort intéressants, car ils ressemblent de tous points à ceux de la digestion physiologique. Il y a même entre les deux plus de relations qu'on ne saurait en expliquer. L'esprit peut concevoir alors un véritable dégoût qui le porte à

rejeter au plus vite les idées consommées. Ce dégoût prend dans cet ordre un nom particulier qui est l'*ennui*, lequel peut cependant s'accentuer davantage et devenir la *répulsion*. Chose singulière ; il y a souvent action et réaction entre le dégoût intellectuel et le dégoût physiologique, même lorsqu'on ne se trouve pas en présence d'une œuvre à ingérer, mais qu'il s'agit seulement d'un état d'âme général. Parfois celui qui souffre d'une saturation ou d'une répulsion stomacale en fait de nourriture se refusera par une concordance inconsciente à absorber mentalement les idées offertes ; son cerveau se fermera comme son estomac ; de même, celui qui est affecté d'une grande douleur et rejette toute consolation refusera en même temps toute nourriture, ou la supportera avec peine, le dégoût moral s'accompagnera d'un certain dégoût physique, et réciproquement.

Il faut distinguer les *idées nutritives* pour l'esprit en général de celles qui ne le sont pas ; puis celles qui, quoique nutritives pour l'esprit des peuples, ne le sont pas pour l'esprit de tel ou tel peuple, enfin celles qui répugnent à tel homme en particulier, soit d'une manière continue, soit dans une situation donnée. Parmi les producteurs des œuvres de l'esprit, ce sont les orateurs surtout qui ont fait pour leur profit des observations psychologiques très pratiques à ce sujet. Ils ne détachent pas leurs yeux des visages de leurs auditeurs, suivent leurs mouvements, leurs regards, s'aperçoivent du moment où ils cessent de plaire, battent en retraite, reviennent à la charge, évitent les hétérogénéités, cherchent toujours et sans cesse à convenir. S'ils ne peuvent y parvenir, quelle que soit leur éloquence, leur influence devient nulle, leur talent même augmente l'antipathie et ne fait que hâter leur chute. C'est l'orateur que nous prenons ici pour type, parce que les auditeurs parlent malgré leur silence, et qu'on peut comprendre ainsi les luttes qui s'engagent.

Il s'agit de plaire, et cela n'importe pas moins aux autres producteurs, au romancier, au poète, à l'auteur dramatique ; ils ne le peuvent qu'à la condition de non-hétérogénéité. Cependant il n'est pas nécessaire et il ne faut même pas qu'il y ait homogénéité parfaite, car alors la curiosité ne serait pas excitée, le besoin de nouveauté resterait non satisfait ; il

faut apporter un grain d'hétérogénéité. Il serait bon même d'en introduire plusieurs dans l'intérêt du consommateur, si son estomac peut les supporter. Quel sera le dosage? Cela dépend des auditeurs. S'il s'agit du *grand public*, les éléments hétérogènes ne pourront être que faibles, tandis que devant l'élite ils pourront sensiblement augmenter, mais sans cependant jamais prédominer, à moins pourtant que le potentiel mental, le talent de l'orateur ne croisse en proportion ; de même que certaines combinaisons chimiques difficiles ne peuvent s'opérer que sous de fortes pressions.

Le juge de l'homogénéité et de l'hétérogénéité dans la proportion qui plaît ou déplaît, de même que du talent, sera toujours le public ; son jugement est vrai ou faux suivant le bon ou le mauvais goût qu'il a, mais il est toujours juste relativement à lui-même, s'il s'agit d'une déclaration d'homogénéité et de plaisir, de même que l'estomac est en général bon juge quand il s'agit de sa digestion.

Lorsque l'hétérogénéité est trop forte, elle est violemment rejetée et elle l'est par tous ; il en est de même, avec moins de répulsion pourtant, s'il s'agit d'une idée propre à un autre peuple ou d'une forme hors d'usage ; enfin la répulsion diminue ou se renforce suivant les cas, s'il s'agit d'une idée antipathique personnellement au consommateur d'art. Il importe alors pour l'auteur ou l'orateur de le convaincre ; il le pourra à force de talent, quelquefois de flatterie, mais pas toujours. Il réussira alors sans avoir plu, ce qui semble impossible ; mais c'est qu'il aura plu en définitive, se sera rendu homogène sur d'autres points, aura entouré l'amateur, le public, et lui aura fait accepter une idée antipathique comme conséquence de beaucoup d'autres sympathiques ; parfois la force du talent suffira sans ces subterfuges.

Il s'élève ainsi une véritable lutte entre le créateur et le consommateur de l'œuvre de l'esprit, dans laquelle l'un ou l'autre succombe. L'auteur veut imposer, pour ainsi dire, violemment ses idées ; le lecteur y répugne, s'y refuse, la thèse soutenue lui paraît monstrueuse ; cependant il continue de lire, retenu par le charme, il relit, l'influence opère, sans doute il n'accepte pas l'idée, mais il la comprend, elle revient à son esprit, le

suggestionne, il s'en occupe, rien que pour la combattre, elle n'est plus absurde. S'il la retrouve ailleurs, elle l'apprivoisera ; elle envahira le livre, le théâtre, le monde, puis les lois. C'est ainsi que Victor Hugo, en réhabilitant le forçat et la courtisane, attira l'attention sur certains problèmes et leur fit donner de nouvelles solutions, par la suggestion première continuée. Mais dans cette lutte, c'est parfois le consommateur qui a eu le dernier mot ; l'auteur n'avait pas assez de talent pour imposer son idée, ou il l'a présentée trop brusquement, ou elle était trop hétérogène, quant au temps ou au lieu. L'auteur ne se soumet point toujours, en ce qui concerne le fond ; il est plus docile quant à la forme, et la condamnation du public est sur ce point plus définitive.

Ce n'est pas d'ailleurs uniquement telle œuvre de tel auteur que le public peut refuser de s'assimiler, ce peut être tout un genre artistique ou littéraire. C'est ainsi qu'actuellement en France la poésie est peu en honneur ; le poète s'efface devant le romancier ; au moins lui faut-il presque du génie pour qu'il s'impose, le talent ne lui suffit plus. La musique satisfait beaucoup mieux l'instinct général de rythmique et d'impression acoustique. La poésie en vers est devenue presque hétérogène, comme si quelque sorcier l'avait tabouée. C'est un art démodé, comme en musique le fut longtemps la romance redevenue à la mode par un singulier caprice.

Cependant le jugement du consommateur n'est pas sans appel ; même lorsqu'il a été définitivement condamné, l'auteur qui a déplu, et dont l'œuvre n'a pas été déclarée digestive, peut en appeler. Il y a même, avec une sorte d'appel et une sorte de révision, plusieurs moyens de recours.

L'appel est rare, il est porté devant les arbitres de l'art, les critiques, quand il s'agit d'art ; au contraire, devant des savants non officiels, quand il s'agit d'une découverte. Dans le premier cas, la réussite du recours est exceptionnelle. En effet, le consommateur a déclaré que l'œuvre d'art ou que l'idée ne lui était pas assimilable. Qui en jugera mieux que son propre estomac ?

La révision a parfois un succès meilleur. Il s'agit d'une œuvre condamnée en raison de préjugés d'une certaine génération ; ces préjugés disparaissant, on pourra remettre l'œuvre

en jugement. D'autres fois celle-ci a été rejetée en raison de circonstances tout à fait extrinsèques. C'est ce qui est arrivé en France pour la musique de Wagner ; c'était une révolte de chauvinisme qui l'avait exclue ; ce chauvinisme diminuant, elle put reparaître. Elle choquait encore par une certaine hétérogénéité. Celle-ci s'adoucit, on présenta cette musique par fragments, l'hétérogène sembla s'atténuer, et l'on passe de l'aversion à l'enthousiasme.

Cette loi de l'*homogénéité* explique, ce qui, sans cela, est inintelligible, pourquoi le succès des hommes de génie se fait souvent plus longtemps attendre que celui des hommes de simple talent et pourquoi ils sont parfois méconnus dans leur pays et dans leur époque. C'est que, possédant beaucoup plus d'idées nouvelles, de formes nouvelles, ils sont hétérogènes parmi les consommateurs d'art et que l'adaptation ne peut facilement se faire ; l'auteur méconnu accuse son milieu de mauvais vouloir, plus que cela n'est juste. Il y a là un résultat purement mécanique ; l'œuvre trop hétérogène ne peut être absorbée, et le génie apporte beaucoup d'éléments hétérogènes, excellents sans doute et bienfaisants, mais que l'estomac du consommateur d'art reste longtemps sans pouvoir supporter.

Le consommateur peut-il, du seul fait de sa consommation répétée, exagérée, par suite de la suggestion de l'œuvre d'art, devenir à son tour producteur ? Il le semblerait, et il paraît naturel qu'entre la consommation et la production il y ait des points de transition. Cependant l'expérience est contraire et conforme d'ailleurs à ce qui a lieu dans l'ordre physique. En physiologie, l'excès de nutrition ne pousse que très indirectement à la reproduction, parce qu'il affaiblit souvent le système nerveux. En économique, le consommateur des richesses est fort peu soucieux d'en produire par le travail, s'il en a suffisamment à sa disposition. De même, celui qui consomme les œuvres d'art préfère cette jouissance tranquille à l'effort qu'il faudrait faire pour en produire lui-même ; l'amateur se distingue partout nettement de l'auteur. Beaucoup de mélomanes non seulement n'ont jamais composé de musique, mais n'en ont jamais non plus exécuté, au moins en public, et seraient incapables de cet effort ; les amateurs de peinture sont beau-

coup plus nombreux que les peintres, et le pinceau leur tomberait bientôt des mains. Enfin l'incapacité des critiques d'art pour produire une œuvre est bien connue, ils ne peuvent s'exercer et vivre intellectuellement que sur celle d'autrui.

Cependant il n'est pas rare que, par vanité, le consommateur veuille se faire producteur, mais il n'a pas en lui-même ce qui donne une production naturelle. Il ne pourra qu'imiter, prendre les procédés des vrais auteurs, décalquer leurs idées. C'est ce qui fait, dans les époques de vie littéraire intense, cet encombrement de pastiches qui ont l'inconvénient grave d'empêcher d'apercevoir les œuvres généreuses et de production spontanée. Le consommateur est formé seulement pour consommer; le créateur seul peut créer et consommer tour à tour, et encore observerons-nous que la consommation pour lui prend un caractère spécial et se tourne lentement en instrument de production.

Le rôle du consommateur est éminemment passif; c'est là, du moins, son point de départ, il voit, il entend, il lit et, au premier abord, il semble qu'aucune activité ne lui soit dévolue. C'est une erreur, il prend aussi par *réaction* un rôle actif dans la digestion intellectuelle qui doit suivre, c'est lorsqu'il juge l'œuvre et qu'il distingue ce qui, en elle, est assimilable et ce qui ne l'est pas.

Nous avons déjà observé que la part prise par le consommateur à l'œuvre d'art est éminemment objective et que, tandis que l'élément subjectif reste considérable chez l'auteur, il est presque effacé chez l'amateur. Cependant, il est facile de l'y découvrir. Celui qui lit un roman ou voit une représentation scénique aime à se retrouver lui-même dans le héros du roman ou du drame, et quelque différence réelle qu'il y ait entre eux, il les rapproche singulièrement. C'est même cette identification si naturelle qui le pousse à continuer avec passion sa lecture. L'œuvre devient en quelque sorte son miroir. Ce n'est pas tout; lorsqu'une idée est présentée avec force, elle nous suggestionne et elle le fait tellement que nous finissons par croire que c'est notre propre idée, que nous l'avons eue, que nous l'aurions pensée nous-mêmes, et alors nous sommes prêts à la défendre comme nôtre. Cet effet est plus sensible

lorsqu'il y a une affinité réelle entre les idées et les sentiments de l'auteur et ceux du lecteur. Cette sympathie est un grand charme, car elle donne à la consommation d'art l'élément subjectif qui lui manquait. Enfin, l'élément subjectif apparaît davantage dans une des formes de consommation, celle qui résulte de l'enseignement reçu. Après avoir eu le plaisir objectif d'apprendre, nous avons le plaisir subjectif de nous témoigner à nous-mêmes et de montrer aux autres que nous savons ; nous sommes fiers de la science, qui, acquise par nous, est devenue nôtre.

II

La *production* d'œuvres de science ou d'art a un caractère bien différent de celui de la consommation. Avant de la décrire, il importe de distinguer les diverses *phases* de cette production, les différentes *personnes* qui y prennent part. Il s'agit tant des idées nouvelles que des sentiments nouveaux et aussi des formes créées. Cependant, c'est aux idées surtout que nous nous attacherons, parce que dans ce domaine l'observation est plus nette. Il ne faut pas oublier que le producteur est toujours inventeur en quelque manière ou il ne mérite pas ce nom ; celui qui ne fait que reproduire les idées d'autrui, quoiqu'il s'intitule écrivain, n'est pas réellement un auteur, à moins cependant qu'il n'ait su leur donner une forme nouvelle.

Tout d'abord, le producteur, quoiqu'il puisse revendiquer la filiation de l'idée par lui émise, pourvu qu'il l'ait fait le premier d'une manière complète, a cependant souvent un *ancêtre intellectuel,* un *précurseur.* Il est habituel que l'idée nouvelle ait été d'abord pensée d'une manière embryonnaire, informe, tellement que, si elle restait toujours en cet état, elle serait inutilisable. Les grandes découvertes de la science et de l'industrie ont été balbutiées avant d'être prononcées. Quelquefois même le précurseur a tellement mûri son idée qu'il est douteux s'il n'est que précurseur ou s'il est déjà auteur. C'est ce qui est arrivé entre Lamark et Darwin. Mais, dans ce cas, c'est celui qui a divulgué puissamment l'idée, ou qui l'a rendue

pratique, qui est considéré comme l'auteur. Cependant, c'est le précurseur qui a été le véritable générateur. Cela est moins vrai dans l'œuvre d'art. Il faut atteindre à une certaine perfection de forme pour qu'il y ait création véritable, et les données, le plan, le sentiment mis en relief ne peuvent suffire sans l'œuvre totale. Souvent, de son vivant, le précurseur est dépossédé par l'auteur proprement dit. Après avoir eu le plaisir objectif de la découverte d'une vérité, il a la douleur subjective de la voir possédée par un autre. Il aurait dû sans doute ne pas abandonner cette idée, la développer, comme un enfant qu'on nourrit de son lait, après l'avoir enfanté. Mais il y a eu production certaine ; le rôle du précurseur a été des plus utiles, et sa création, quoique privée de tout avantage subjectif, a donné une satisfaction objective très vive. C'est presque toujours l'extrême isolement qui a empêché l'idée de grandir et d'être aperçue : *Væ soli !* Telle est la *devise des précurseurs.*

A son tour apparaît l'auteur *proprement dit.* Quelquefois il a reçu l'idée d'un précurseur, et alors la création est incomplète de sa part, quelquefois il a créé de toutes pièces. Il crée l'œuvre d'art ou de science non pour la garder pour lui-même, mais pour la livrer au consommateur. Mais pourra-t-il toujours la créer seul ? N'y a-t-il pas parfois nécessité de création collective ? Cela dépend de la spécialisation intellectuelle plus ou moins grande de l'auteur ou plutôt de son talent intégral ou fragmentaire. Un romancier, par exemple, saura nouer une intrigue intéressante, donner la vie à son action, faire mouvoir ses personnages, mais il n'ira pas au delà, il lui sera impossible de pénétrer dans leur psychologie interne ; un autre, au contraire, saura décrire les sentiments profonds, mais le mouvement lui manquera pour le récit. Séparés, ils feront certainement une œuvre imparfaite ; réunis, ils peuvent en produire une excellente. De même, un auteur a la profonde intuition du dramatique, mais il ne l'a pas du *scénique ;* un autre, au contraire, connaît parfaitement la *scène,* ils joindront leurs talents. C'est la collaboration proprement dite, ce que j'appellerai la *collaboration interne.* Elle est fréquente de nos jours. On a peine cependant à se représenter cette collaboration. Comment penser, imaginer ensemble? Il faut supposer qu'il y a plutôt division

de travail et que le plan imaginé en commun, chacun se charge de certaines parties, car une idée proprement dite ne souffre pas la division.

Mais à côté de cette collaboration interne, il en est une autre que nous qualifierons d'*externe*. Il existe, en effet, des œuvres qui relèvent de plusieurs sciences ou de plusieurs arts. C'est ce qui arrive pour l'opéra, pour la simple chanson, il y a union de la poésie et de la musique. Le même est rarement musicien et poète, il ne l'est guère que lorsqu'il s'agit de cette musique facile qui accompagne la chanson ; d'ailleurs, le poète opère alors fréquemment sur un air préexistant. Ainsi il se produit une collaboration dans laquelle l'un fournit la musique et l'autre le livret ; celui-ci doit précéder, mais se plier aux exigences musicales. L'œuvre est indivisible, cependant un des auteurs est éclipsé par l'autre ; lorsque la poésie et la musique concourent, c'est certainement, devant le public, le musicien qui l'emporte.

Au-dessous du précurseur, puis de l'auteur seul ou en collaboration, se trouve chronologiquement celui qui transforme l'œuvre créée ou qui développe et étend une découverte scientifique. C'est ainsi que l'idée fournie est souvent, quoique complète, nue, pour ainsi dire. Un second auteur peut la reprendre, l'orner, et même, au point de vue esthétique, la transformer complètement, si bien qu'en lisant la première on soit surpris et choqué de ce qu'elle était d'abord. De même, l'idée scientifique en produit d'autres à son tour qui sont bien son corollaire, mais qu'il fallait découvrir. Il y a loin de la première découverte de l'existence de l'électricité à celle de ses lois, de l'électricité statique à l'électricité dynamique, du télégraphe électrique au téléphone. L'auteur n'est pas seulement celui qui a fait la première découverte à laquelle les autres se rattachent.

Enfin, au-dessous de celui qui a transformé l'idée ou qui lui a fait produire des conséquences nouvelles, se trouve, en matière scientifique, celui qui l'applique le premier. Parfois l'idée non appliquée, non applicable, n'a presque aucune valeur, et on pourrait dire que celui qui n'en a découvert que la théorie est plutôt un précurseur qu'un auteur.

Tels sont les divers degrés de production. Ils sont bien connus, mais nous devions les rappeler ici.

Il faut en distinguer, comme nous le verrons tout à l'heure, les diverses translations de l'œuvre de science ou d'art, dont quelques-unes tendraient à se confondre avec la production proprement dite, par exemple, la représentation scénique ; nous établirons cette différence un peu plus loin.

Quelle est la fonction du producteur de science ou d'art? Quelle satisfaction est attachée à cette production, satisfaction subjective ou objective? Quelle est son action sur le consommateur et quelle réaction subit-il à son tour?

La fonction utile du producteur a déjà été par nous indiquée. Il fournit au consommateur le produit de l'esprit dont celui-ci a besoin, une *nourriture mentale* assimilable, mais il existe un autre but plus élevé. C'est celui de transformer par cette nourriture, dans un sens bienfaisant, la *structure mentale du consommateur,* tantôt en créant en lui, par le rythme de la pensée et du langage qui calme et coordonne ses émotions et ses idées, comme une musique intérieure, tantôt en augmentant l'aversion pour le laid, le faux et l'amour du vrai et du beau ; tantôt enfin avec un objectif plus délimité, comme dans les pièces ou les romans à thèse, celui de faire triompher une théorie religieuse ou sociale. Son rôle est donc essentiellement actif, tandis que celui du producteur est seulement passif. Ce sont les penseurs qui ont transformé la société aux diverses époques, et ils existent précisément dans ce but. En même temps qu'ils sont producteurs directs d'idées, ils sont transformateurs de cerveaux. S'il s'agit de science, leur rôle est plus élevé encore ; ils sont chargés de faire progresser sans cesse les connaissances humaines, tandis que les professeurs n'ont mission que de les conserver et de les propager. L'inventeur est donc un savant, mais un savant de beaucoup supérieur aux autres.

Un plaisir doit accompagner la production et y inciter, de même que le plaisir génésique accompagne la reproduction physiologique, d'autant plus qu'en se consacrant à l'art et à la science, le savant perd beaucoup des avantages de la vie active, qu'il s'isole et est souvent en butte à l'indifférence ou à l'injus-

tice du public. Ce plaisir est double : un *plaisir interne* et un *plaisir externe*.

C'est le plaisir *externe* qui agit le plus fortement, et c'est un des défauts de l'auteur de le préférer souvent à l'autre. Ce plaisir est *égoïste*. L'auteur cherche les satisfactions d'amour-propre, la renommée, les honneurs, et cette passion est tellement forte qu'il se contente, s'il le faut, de ne les obtenir qu'outre-tombe. Un autre stimulant existe dans la fortune qui suit la célébrité, mais il est secondaire. C'est la gloire qui est visée directement. C'est un des tourments de l'auteur ; il se désespère s'il n'y atteint pas ; mais c'est une émulation toute-puissante que rien ne saurait remplacer. Cet élément prend plus de force à mesure que les sociétés sont plus complexes, la vie plus en dehors, et que le mépris accompagne davantage la pauvreté et l'obscurité.

Cependant le plaisir interne, beaucoup plus pur, est aussi plus puissant à certaines époques et chez certains esprits. Il consiste dans l'émotion de découvrir, de composer, de mettre la main sur une idée inconnue qui peut transformer le monde, ou sur une production d'art qui ne pourra être dépassée. Quand l'univers entier disparaîtrait ou qu'on ne pourrait manifester cette découverte à personne, le plaisir de l'avoir faite ne serait pas détruit entièrement. On le savoure intérieurement, on caresse cette idée, cette forme nouvelle. Nous l'avons créée, c'est notre enfant. Il n'est pas même nécessaire qu'il y ait réellement découverte, il suffit qu'il y ait œuvre bien personnelle. Le livre est l'enfant de l'écrivain, son enfant intellectuel, non sans ressemblance avec l'enfant de la chair. Comme celui-ci, le livre que nous avons écrit continue d'être nous-même, et cependant il devient distinct de nous, comme l'enfant devient autonome et distinct de son père et de sa mère ; après quelques années, nous le relisons, comme si nous ne l'avions pas écrit. Nous l'aimons, mais cependant nous voyons ses défauts, nous voudrions le corriger, nous le faisons même dans une édition seconde. Il est rare que nous nous résignions à le détruire, même lorsque nous le trouvons mauvais, et peut-être même n'en avons-nous pas le droit, ce serait une sorte d'infanticide. Ce plaisir objectif de la composition apparaît mieux lorsque le plai-

sir subjectif est enlevé ; c'est ce qui a lieu lorsque l'œuvre doit rester manuscrite, ou encore lorsque d'après les circonstances elle est anonyme, collective. Souvent des romanciers ont pris des collaborateurs qui devaient rester inconnus. Mais le cas est plus frappant de ces artistes du moyen âge qui sacrifiaient leur nom et leur mémoire, et se contentaient pieusement d'avoir fait un chef-d'œuvre destiné à orner ou à compléter une église. Ils n'en éprouvaient pas moins le plaisir très vif et purement désintéressé d'avoir accompli leur ouvrage et créé une forme sublime. Ces deux plaisirs de la création, la satisfaction subjective et la satisfaction objective, existent presque toujours et concourent à stimuler le savant ou l'artiste. On ne saurait dire en thèse quel est le plus puissant dans ce but. Mais ils ont un effet tout différent sur la qualité de l'œuvre.

Le plaisir subjectif de la composition consiste dans la renommée qu'on en retirera, et cette renommée s'analyse en approbation et en approbation immédiate, car si elle intervenait outre-tombe, le plaisir en serait amoindri. Sous cette impulsion, l'auteur cherchera à donner au consommateur d'art une nourriture assimilable, il devra plaire, ne pas s'éloigner violemment des idées reçues, soigner la composition et la forme même dans les idées scientifiques, rechercher les distinctions officielles. Il aura ainsi plus d'action sur les amateurs, se rapprochant d'eux, ne les choquant jamais, même pour leur être utile, et leur présentant des vérités admissibles avec chance de les faire accepter. D'autre part, il puisera dans ce plaisir des encouragements qui le feront progresser. Que de fois un auteur s'est découragé, parce que malgré son talent il n'avait pas bon accueil du public ! Ce découragement pouvait être tel qu'il arrêtait toute production nouvelle. D'ailleurs, le défaut d'approbation enlève les moyens matériels nécessaires pour continuer de publier. L'éditeur suit le public ; si celui-ci ne répond pas, il ne répondra plus. Ces avantages ne sont cependant pas sans inconvénients graves ; s'ils profitent à l'auteur, ils nuisent souvent à l'art et à la science. L'auteur ne cherchera que des effets prompts et superficiels, il imitera volontiers les écrivains en faveur, pastichera, ou tout au moins subira les idées reçues, introduisant timidement les siennes dans les interstices.

Le plaisir objectif conduit à des résultats beaucoup plus puissants et il est l'indice d'un talent supérieur, il résiste mieux aussi aux contingences défavorables. Tandis que l'autre ne permet que de devancer un peu l'état actuel scientifique ou littéraire et les idées acquises, le plaisir objectif donne la force d'avancer par véritables bonds. L'inventeur en matière scientifique est mû surtout par le plaisir objectif de la découverte. Il n'y a plus besoin de tenir compte de l'état du milieu ; les formes elles-mêmes sont brisées, les conventions mises de côté. L'auteur trouve toutes ses ressources en lui-même, il est moins social qu'individuel. Il se repose dans son œuvre, dans l'enfant de son esprit et fait abstraction de tout le reste. Il ne se décourage plus, s'il parvient à éliminer entièrement le besoin du plaisir subjectif. La solitude décuple les forces, mais d'abord pour la supporter il faut avoir une vigueur native très grande. Cependant même ainsi l'auteur peut être en proie à des découragements ; ils ne lui viennent plus de la désapprobation ou de l'indifférence du public, mais de sa propre sévérité, même de son dégoût ; il se relit, il se juge, il se condamne parfois, mais il travaille davantage, serre de plus en plus son œuvre, rend plus profondes ses recherches et ses pensées, et c'est lui seul qui découvre les vérités les plus cachées, les sentiments les plus ignorés. D'ailleurs, s'il se tourne un moment vers le subjectif, la célébrité d'outre-tombe lui suffit. Mais le plaisir objectif exclusif n'est donné qu'à un petit nombre.

Tel est le rapport exact existant entre le producteur et l'œuvre : c'est sans doute, à beaucoup d'égards, un rapport de *propriété ;* c'est surtout, au point de vue essentiel, un rapport de *filiation.* Il y a la plus grande analogie entre la production physiologique et la production scientifique ou littéraire. Nous devons tirer les applications pratiques de cette idée.

Une des questions qui préoccupent le monde juridique, sans avoir reçu encore de solution bien définitive, est celle de la propriété artistique et littéraire, avec dans quelques-unes de ses parties la propriété scientifique, par exemple, dans les brevets d'invention. Autrefois, cette propriété était presque nulle. D'abord l'œuvre tombait dans le domaine public, il n'y avait pas de propriété du tout. Le consommateur jouissait sans con-

dition de la production de l'esprit. C'était socialement une injustice. L'auteur ne produit pas sans culture préalable, sans effort, du moins d'ordinaire, pas plus que la terre n'est féconde sans semence et sans labour. Ce travail l'empêche de se livrer à un autre lucratif, il est juste qu'il en soit indemnisé. On admet donc pour lui une sorte de propriété viagère. Aujourd'hui presque partout, elle s'étend à trente ans, cinquante ans après sa mort, quelques-uns même proposent de la rendre perpétuelle, mais ils sont en petit nombre. Cependant s'il s'agit d'une propriété véritable, pourquoi ne pas lui reconnaître la pérennité qui s'attache à la propriété ordinaire ? D'autant que c'est le plus intime des propriétés. Quand il s'agit des autres, il n'y a qu'un lien externe entre la propriété et le propriétaire ; l'occupation, l'appropriation par le travail, ne sont que des causes bien faibles ; l'acquisition est une cause plus légitime, mais de seconde main ; au contraire, il y a entre l'œuvre littéraire ou scientifique et son auteur le lien le plus étroit, elle est créée par lui de toutes pièces, tirée de sa propre substance. On ne comprend plus alors comment cette propriété a été si tardivement admise ni comment elle s'est soumise à tant de conditions.

Pour l'expliquer, il faut observer d'abord que cette sorte de précarité de la propriété littéraire de l'auteur n'existe que vis-à-vis du consommateur qui élève de par sa consommation un droit égal ou supérieur à celui de l'auteur lui-même, tandis qu'au contraire un droit plus complet lui est reconnu contre les autres créateurs, au plutôt contre les faux créateurs qui voudraient prendre sa place. Vis-à-vis de ceux-ci son droit est plus sauvegardé, soit qu'il s'agisse d'usurpation matérielle dans le cas de contrefaçon, soit qu'il s'agisse d'usurpation intellectuelle dans celui de plagiat. L'auteur a contre eux un droit exclusif. C'est seulement vis-à-vis du consommateur que son droit n'est pas universellement reconnu comme un droit de propriété. Pourquoi ?

C'est la recherche de cette cause qui importe ici, car nous n'avons pas à nous occuper de la propriété littéraire en elle-même, qui ressortit à l'ordre d'idées juridiques. La cause véritable, c'est que le rapport de l'auteur à sa production n'est point un rapport de *propriétaire* à *propriété,* mais un rapport de

générateur à *engendré*, de *père* à *enfant*. L'enfant n'est pas la propriété du père, quoique cette idée ait existé dans les temps antiques, mais il reste entre eux un lien indestructible, un lien de génération avec toutes ses conséquences anthropologiques, l'enfant devant hériter non seulement du patrimoine, mais des souffrances, des tares, aussi des qualités et de la substance même de ses parents. Le père aura droit, mais autant dans l'intérêt de l'enfant que dans le sien propre, droit qui décroît d'ailleurs d'année en année. D'abord il peut et il doit substituer sa propre volonté à la sienne, puis l'y adjoindre, et il conserve toujours un droit de discipline qu'il exerce par des moyens que la loi doit mettre à sa disposition, et qui se réalisent dans la liberté testamentaire ; s'il en use, il excommunie en tout ou en partie l'enfant de la famille. Mais, comme on le voit, ses droits sont bornés ; c'est que l'enfant est un être autonome ; une fois né, il a sa destinée et son utilité sociale propres. Il en est de même de l'enfant de l'esprit qui possède avec l'enfant de la chair des analogies nombreuses. L'auteur n'a sur sa production, envisagée à ce point de vue, qu'un droit restreint, non de propriété, mais de filiation proprement dite. Un propriétaire peut détruire l'objet de sa propriété ; le générateur ne peut détruire son produit sans se rendre coupable d'avortement ou d'infanticide intellectuels ; il ne conserve sur lui qu'une sorte de droit d'autorité et de direction, et une jouissance temporaire semblable à l'usufruit légal qui accompagne la paternité, ainsi qu'une créance alimentaire. D'ailleurs, au point de vue même de la génération, l'enfant de l'esprit n'est pas, à tout prendre, le produit de l'auteur seul, mais celui de tous ses ancêtres, qui l'ont élaboré dans le passé en préparant le cerveau de l'auteur lui-même. La société à son tour y a sa part, car sans elle, sans la science accumulée, sans les exemplaires qu'elle a fournis, l'œuvre eût été impossible. On voit que la filiation elle-même pour l'auteur est circonscrite. Il est donc très explicable qu'on n'ait pas confondu ce droit de filiation avec un droit de propriété, quoique les effets coïncident quelquefois. Au bout de quelques années, l'enfant intellectuel a le droit de vivre autonome et indépendant, en laissant seulement quelques avantages à celui auquel il doit la vie ; quand celui-ci a disparu,

surtout si un certain temps s'est écoulé, il a le droit de garder tous ses avantages, ou ce qui revient au même, d'en faire profiter la société entière, c'est-à-dire les consommateurs qui l'entretiennent à leur tour par l'immortalité de la renommée et l'empêchent de dépérir. Voilà l'explication du caractère hybride de la propriété littéraire. C'est qu'il ne s'agit pas directement d'une propriété, mais d'une filiation. Tant que l'œuvre n'est pas encore publiée, il n'y a que vie intrautérine ; mais à partir de ce moment la vie extrautérine commence, et l'œuvre littéraire se tient à égale distance du producteur et du consommateur.

Nous avons vu que la différence entre le rôle de producteur et celui de consommateur est si profonde que non seulement leur but est autre, et que le plaisir qui accompagne cette double fonction est très distinct, mais que les aptitudes d'esprit requises pour l'un et pour l'autre sont presque contraires, qu'ainsi le consommateur qui n'est pas producteur par nature le devient rarement par l'habitude de consommer les produits de l'esprit, et que, quand il en est autrement, cela n'aboutit qu'à un résultat misérable : l'art de pure imitation. En est-il de même du producteur ? Y a-t-il chez lui répugnance et inhabileté à être consommateur d'une œuvre d'art ou de science ? La question ne naît pas s'il s'agit d'un art différent. L'auteur de vers ou de compositions dramatiques pourra être amateur en statuaire ou en peinture, quoiqu'en fait cela soit rare, parce qu'il y a une tendance de l'esprit à se spécialiser. On peut être aussi producteur à la fois de musique et de poésie, quoique le fait soit anormal en vertu de la même habitude. Mais il s'agit de savoir si dans le même art, le roman ou la poésie, par exemple, celui qui est auteur peut en même temps être amateur, quand il s'agit des œuvres des autres.

En théorie, ces deux fonctions n'ont rien d'incompatible. Physiologiquement on est, en effet, reproducteur et consommateur à la fois. Pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'ordre cérébral ? Puis l'instinct de spécialisation ne peut même plus nuire, un des deux plaisirs peut seulement être plus vif et nous faire désirer l'autre. D'ailleurs, celui qui compose lui-même des vers sera certainement ému par la lecture

de ceux d'autrui, il en sera de même du musicien. La compatibilité entre les deux fonctions est donc certaine.

Mais le *cumul* de ces fonctions aura, et ceci est une observation psychologique importante, le résultat de transformer l'une d'elles, celle du consommateur, au profit et sous l'influence de l'autre. Un poète ne lira pas les vers d'autrui avec un résultat et un plaisir de même nature que celui qu'aura un amateur profane. Ce dernier se laisse aller à son émotion d'une manière passive et complète, il est pénétré par la suggestion qui lui vient du dehors et s'y plonge comme le baigneur, il ne réagit nullement. Il en est bien différemment de l'auteur. Ce que celui-ci consomme ainsi se transforme aussitôt en matériaux de production; il réagit sans cesse inconsciemment. La lecture l'inspire, et bientôt, sous cette impulsion, il va produire à son tour. Ce n'est pas qu'il imite alors; au contraire c'est le consommateur ordinaire non producteur qui se laissera quelquefois entraîner à l'imitation. L'inspiration est quelque chose de tout autre; dans ce qu'il va créer, il n'y aura aucune parcelle reconnaissable de ce qu'il a cérébralement consommé. En chimie il se passe un phénomène très remarquable; voici deux substances en poids défini pourtant, elles refusent opiniâtrement de se combiner; le feront-elles sous l'influence d'une substance tierce? Non d'ordinaire, quelle influence aurait cette substance qui, elle-même, ne saurait se combiner avec les deux premières, d'autant plus qu'il s'agit d'une simple présence? Oui; mais il en est autrement, par un principe inexpliqué, si cette troisième substance est à l'*état naissant*. Sa seule présence pourra rendre possible la combinaison des deux premières. Il en est de même ici. Des idées neuves pourront dans le cerveau du producteur, momentanément consommateur, naître en présence des idées d'autrui qu'on *vient de lire*, et qui forment comme une chaleur ambiante sous laquelle les pensées de l'auteur vont éclore, sans qu'il y ait aucune similitude entre elles et celles de l'ouvrage en lecture. Celles-ci auront simplement excité, provoqué. C'est dans ce sens surtout que la lecture est utile à l'auteur. Sans doute elle lui fait déjà connaître ce qui a été pensé par d'autres et l'empêche de l'*inventer inutilement* lui-même; sans doute elle lui permet déjà de construire sur un étage inférieur et ainsi de

s'élever plus haut, mais ce n'est pas tout; elle fait jaillir en lui l'étincelle, fournit le calorique nécessaire, donne l'instinct plus intense de créer, et, comme sous une influence magnétique, produit l'éclair. L'homme de génie lui-même, qui a en soi tout un réservoir d'idées inconnues et siennes, ne saurait se soustraire à cette influence et, même à cette condition de la réalisation et de l'extériorisation de son potentiel.

Tel est le producteur, telle la production ainsi que leur rôle dans les œuvres de l'esprit.

III

Mais entre le producteur et le consommateur dans l'ordre économique, nous avons vu que la distance locale est souvent très grande, les rapports et les propositions difficiles. Ils ne peuvent d'eux-mêmes que rarement se rapprocher, s'adapter. Aussi entre le consommateur et le producteur s'échelonnent de nombreux *intermédiaires,* qui procurent la *circulation* de la richesse ; ces intermédiaires sont surtout les commerçants, et le commerce occupe en économique une place considérable. Il en est de même dans l'ordre des idées. Il faut rapprocher le producteur d'une œuvre d'art ou de science de son consommateur et celui-ci du producteur, car naturellement ils s'ignorent.

Ce rapprochement a lieu par des *intermédiaires matériels* et des intermédiaires *intellectuels.* Les premiers sont bien connus, mais ce ne sont pas les essentiels, ni ceux dont nous nous occuperons ici. Si l'auteur, après avoir écrit son manuscrit, attendait que quelque amateur lui en demandât la lecture et payât dans ce but un prix convenable pouvant contribuer à fournir la subsistance, il attendrait longtemps et en vain. Si même il employait la publicité pour attirer le lecteur, celui-ci se déciderait rarement à venir le trouver. Il n'en a pas le temps, ni la volonté. Il faut d'ailleurs qu'il se soit renseigné par la notoriété publique si l'œuvre est bonne, et quand même elle serait imprimée, il ne se dérangerait pas davantage. Il faut que quelqu'un se charge de lui offrir l'ouvrage en lui en indiquant le prix et le contenu. Il préférera d'ailleurs ne pas

s'adresser à l'auteur qu'il ne veut ni flatter, ni blesser, et rester libre de son appréciation. Enfin celui-ci peut habiter dans un lieu éloigné, peut-être à l'étranger. De là l'intervention de l'imprimeur, et surtout de l'intermédiaire véritable, l'éditeur, dont le concours, quoique l'auteur en souffre souvent, est si indispensable à celui-ci. Il y a même des éditeurs plus généreux qui conduisent la pensée de l'auteur à ceux mêmes qui ne l'ont pas spécialement demandée : ce sont les éditeurs des revues. Cette entremise est rendue plus nécessaire pour un motif plus matériel encore : c'est que souvent l'auteur est hors d'état de faire les frais de l'impression, il faut que quelqu'autre en fasse l'avance et en supporte les risques. Enfin l'auteur n'est en rapport direct avec aucun consommateur, tandis que l'éditeur en connaît d'avance un grand nombre et sait à qui s'adresser.

Tels sont les intermédiaires *matériels* qui s'interposent entre l'auteur et le consommateur. Mais il en est d'autres plus *intrinsèques* et *immatériels*, qui ont pour mission de rendre l'œuvre assimilable au consommateur. Ils sont indispensables même souvent pour la construction définitive de cette œuvre.

Le premier de ces intermédiaires, le plus intrinsèque, c'est celui sans lequel le public ne pourrait percevoir l'œuvre avec son effet essentiel. S'il s'agit d'un livre, il n'est pas le plus souvent besoin d'un intermédiaire ; ce n'est pas que celui-ci ne puisse être utile, comme nous le verrons, pour augmenter l'impression, mais sans lui cette impression peut être très forte, même aussi forte. On lit bien le livre tout bas, et cette lecture est souvent la plus impressionnante, car elle se fait au milieu d'un silence complet et avec une attention que rien n'affaiblit. Cependant cela dépend de la catégorie des lecteurs, certains d'entre eux, les moins instruits, comprendront mieux ce qu'on lira devant eux et la voix leur fera sentir ce qu'ils n'auraient pas spontanément éprouvé. D'autres aussi, très affinés, aimeront à voir ressortir dans les intonations les mesures délicates de la pensée de l'auteur qu'ils avaient synchroniquement devinée. De là le *lecteur artistique*. Certains genres ont besoin d'un plus grand développement, les vers par exemple ; de là l'art du *déclamateur;* celui-ci augmente l'impression,

développe l'idée elle-même, ou plutôt le sentiment, le déroule, pour ainsi dire, y détache les harmoniques. Le lecteur, le déclamateur, sont donc des intermédiaires intellectuels entre l'auteur et le lecteur définitif devenu un auditeur et presque en même temps un spectateur.

Dans ces cas, l'intermédiaire est simplement *utile*; dans d'autres, il est absolument indispensable ; sans lui on pourrait penser que l'auteur n'a fait que la moitié de son œuvre, et on serait tenté de voir en lui non un intermédiaire, mais un collaborateur véritable ; il se rapproche de la situation que tient le librettiste vis-à-vis du compositeur dans un opéra. Cependant la différence est profonde ; dans le cas qui nous occupe maintenant, l'œuvre de l'auteur est complète sans l'autre, seulement le public ne peut la percevoir ou ne peut la percevoir de la manière propre à cette œuvre. Il s'agit de la *représentation scénique* vis-à-vis de l'œuvre dramatique. On peut faire et on a fait souvent des comédies ou des drames qui n'ont jamais été joués, et qui pourtant avaient de grandes qualités dramatiques, même des qualités scéniques. Probablement ces dernières étaient faibles. Cependant on ne peut exclure ces œuvres des bonnes œuvres dramatiques. Mais, pour qu'elles aient leur vie propre, il faut qu'elles soient représentées. Le comédien est l'intermédiaire intellectuel nécessaire entre l'*auteur dramatique* et le public. Il peut faire tomber la pièce la plus excellente et donner un demi-succès aux autres. Le public ne voit l'auteur qu'à travers lui. Le comédien doit comprendre la pensée de l'auteur avec toutes ses nuances qu'il exprime d'une manière acoustique et d'une manière optique à la fois; le public ne les comprend que par lui, une pièce simplement lue laisse fort peu d'impression. Cet intermédiaire est donc de la plus haute importance; il se relie non seulement à l'œuvre, mais aussi à l'auteur qui surveille la répétition pour voir si sa pensée a été bien comprise. Il est en un sens un véritable producteur, car on dit vulgairement avec vérité qu'un acteur crée un rôle ; mais, en réalité, il ne fait que transmettre, c'est l'instrument enregistreur des nuances des sentiments de l'auteur que le livre ou la voix du lecteur ne pouvaient transmettre. Il en est de même du chanteur lyrique quand il s'agit

d'un opéra ; seulement il ajoute le chant à la parole, à la mimique et au geste. Parmi les intermédiaires c'est de tous l'acteur qui approche le plus de l'auteur.

Quelquefois cet intermédiaire est supprimé. Cette suppression des intermédiaires est remarquable. Elle existe aussi dans l'ordre économique. Le producteur se met directement en rapport avec le consommateur, en éliminant le commerçant. Il y a beaucoup de frais de supprimés, le prix est moindre et la qualité meilleure. Mais cette suppression est rare. La division du travail et des aptitudes s'y oppose et on retombe bientôt sous la tyrannie du commerçant. Il en est de même ici. Parfois l'auteur dramatique joue lui-même ses pièces, c'est ce que faisaient Molière et Shakespeare. Ce système a de grands avantages, car l'auteur acquiert ainsi une expérience personnelle de la scène. Mais il est difficile de réunir les deux qualités, l'une nuit à l'autre ; l'auteur, qui a besoin d'une vie tout en dedans, subit une vie en dehors, il a moins de hardiesse en interprétant ses propres œuvres. Enfin il ne peut remplir tous les rôles à la fois ; la suppression des intermédiaires n'est donc jamais complète.

Un intermédiaire qui se rapproche du précédent est celui qui exécute les œuvres musicales d'un autre, soit par le chant, soit par les instruments. Souvent l'auteur exécuterait mal lui-même et ne mettrait pas sa pensée en relief ; il lui faut ce secours pour parvenir aux oreilles des auditeurs. L'exécution prise à part est d'ailleurs une œuvre intellectuelle, mais elle ne crée pas, elle ne produit pas l'œuvre principale et ne fait que la rendre assimilable. Ici l'intermédiaire devient moins essentiel en ce sens que la musique peut être plus ou moins interprétée par tous.

Tels sont les intermédiaires pour ainsi dire du *premier plan*, ceux qui traduisent immédiatement les idées de l'œuvre en vue de les assimiler au consommateur. Il ne faut pas les confondre avec ceux qui appliquent les découvertes d'une science, ou qui dans l'ordre littéraire convertissent un roman en drame. Ceux-ci sont de véritables auteurs, quoiqu'ils se greffent sur une œuvre antérieure.

Le *second plan* des intermédiaires comprend ceux qui faci-

litent la digestion de l'œuvre littéraire ou scientifique par la critique ; l'amateur est bien en présence de l'auteur lui-même ou de son représentant, par exemple, dans la représentation scénique, mais le public n'est pas instruit ; il peut commettre des erreurs, déclarer non assimilable ce qui était assimilable ou, au contraire, s'assimiler soit des erreurs, soit des sentiments antiesthétiques, faux ainsi à leur manière, ce qui corrompra soit son goût, soit sa moralité, soit son intelligence. La critique l'avertira, empêchera ainsi les injustices funestes.

Un plan plus éloigné porte le traducteur. Une œuvre éclose dans un langage étranger ne peut être goûtée dans un autre pays que par les personnes connaissant ce langage, lesquelles sont très rares. Mais un traducteur pourra permettre l'assimilation. Son œuvre est difficile, car s'il transmet les sentiments, il lui est presque impossible de transmettre la forme, le style, la nuance, surtout s'il s'agit du rythme du vers. Cependant il peut s'approcher soit par une traduction littérale, soit, au contraire, en s'efforçant de conserver l'esprit. Le traducteur n'est pas toujours un traître, et d'ailleurs sans lui beaucoup de chefs-d'œuvre resteraient inconnus dans une grande partie du monde. C'est un intermédiaire des plus nécessaires, mais il est plus loin de l'auteur que l'acteur.

Sur un autre plan on trouve le vulgarisateur d'une idée ; cet intermédiaire se rapporte plus à la science qu'à l'art. Il a pour fonction de rendre assimilable à tout le monde ce qui ne l'était qu'à l'élite et aux spécialistes. En général, il ne vulgarise pas seulement les idées de tel auteur, mais un ensemble d'idées de plusieurs formant une discipline. C'est ce qui l'éloigne davantage de l'auteur.

Enfin un autre intermédiaire qui a pour but d'assimiler au consommateur des œuvres de l'esprit les vérités résultant de ces œuvres, c'est le professeur vis-à-vis de ses élèves. C'est lui qui est le plus puissant instrument de circulation de ces idées, mais il ne prend, en général, que celles qui sont devenues cristallisées, classiques. C'est ce qui explique la place distante que nous lui donnons loin du producteur. L'élève est un véritable consommateur d'idées préparées, malaxées par cet intermédiaire important.

Tels sont les principaux intermédiaires entre le producteur et le consommateur des œuvres de l'esprit. Nous avons examiné pour l'un d'eux s'il serait pratique de s'en passer et répondu négativement. Cela serait-il possible pour les autres ? Nous ne le croyons pas. Des essais ont été faits dans ce sens et n'ont pas réussi. L'auteur dramatique ne saurait se passer de l'acteur, ni le compositeur de musique de l'exécutant, ni l'auteur d'un pays d'un traducteur de l'autre, ni l'écrivain du critique, ni le savant qui a fait une découverte du vulgarisateur, ni celui qui a médité et formulé la science de celui qui professe désormais la vérité acquise. Sans doute les fonctions d'auteur et d'intermédiaire peuvent se confondre, mais c'est au détriment de leur perfection. Pour la traduction même l'auteur se traduit mal, même dans une langue étrangère qu'il croit connaître parfaitement.

Nous n'avons fait qu'esquisser dans la présente étude les rôles et le caractère de ceux qui concourent successivement à l'œuvre de l'esprit ; l'auteur, l'intermédiaire, le consommateur ou le public, nous les avons envisagés seulement dans leur développement psychologique et leur relation intermentale. Notre but était surtout d'établir les analogies nombreuses qui existent entre ces phénomènes de la vie cérébrale de la production, de la circulation et de la consommation de l'œuvre d'art, de littérature ou de science, idée, synthèse et découverte, avec les phénomènes analogues de la vie économique : production, circulation, consommation aussi et ceux de la vie physiologique : reproduction, relation, nutrition par consommation. Les analogies sont frappantes ; elles ont d'ailleurs, si on les relève, l'avantage de rendre plus sensibles la genèse et la consistance de ces phénomènes abstraits qui, pour être bien observés, ont besoin du secours de cette comparaison, laquelle les matérialise en quelque sorte. Mais cette comparaison n'est pas un simple procédé; sa portée, suivant nous, va beaucoup au delà, elle établit entre le monde physique et le monde psychologique une concordance et une sorte de synchronisme des plus curieux.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

LE CONCEPT DE QUANTITÉ

D'APRÈS ARISTOTE

Le concept de quantité tient une place considérable dans la connaissance humaine. Il forme à lui seul tout l'objet des sciences exactes. C'est aussi le moyen dont nous nous servons de plus en plus pour faire avancer en précision les sciences expérimentales. Nous ne croyons savoir que les choses dont nous avons la mesure mathématique : phénomènes physiques, chimiques, biologiques et moraux, nous voulons tout soumettre au concept de quantité. En outre, de ce concept émane en quelque sorte l'idée d'infini qui s'irradie dans l'intelligence entière et devient comme la marque distinctive de chacune de ses démarches : quoi que nous pensions, nous avons toujours de l'infinité en perspective.

Il est intéressant, nous semble-t-il, de savoir comment Aristote a traité ce sujet de fond : d'autant que c'est l'un des points où son génie s'est montré le plus heureusement novateur. Son idée du *continu* s'est modifiée après lui, mais elle n'a pas disparu. Et, quoi qu'en ait dit M. Couturat (1), sa notion de l'*infini* semble faite pour durer toujours.

I

D'après Aristote, la quantité est ce qui se divise en parties dont chacune peut exister à part (2).

(1) *De l'infini mathém.*, Alcan, Paris, 1896.

(2) Arist., *Mét.*, Δ, 13, 1020ᵃ, 7-8 : ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.

Il y a trois sortes de quantités : le discontinu (1), le contigu (2) et le continu (3).

On appelle discontinu toute série dont les éléments se suivent sans se toucher (4) : tels sont le nombre et la parole extérieure ; telle est une file de maisons entourées de jardins (5). Le discontinu lui-même se divise en deux espèces, d'après la nature de l'ordre qui le fonde. Tantôt, les parties qu'il comprend ont entre elles un rapport local, comme les points que l'on marque sur une ligne, les lignes d'un plan, les plans d'un solide, ou les limites qui forment un lieu donné (6). Tantôt ces parties n'ont entre elles qu'un rapport rationnel. Ainsi des unités du nombre dont on ne peut dire qu'elles sont ici ou là, ou plus ou moins distantes les unes des autres ; ainsi du temps lui-même, et pour un motif assez radical ; c'est que dans le temps il n'y a rien qui demeure, et, partant, rien qui soit simultané (7). Le discontinu est donc ou topique ou purement logique.

On appelle contigu ce dont les extrêmes se touchent (8). Les planches d'un lit, les anneaux d'une chaîne que l'on suspend, les pièces de bois qui forment la jante d'une roue sont autant d'exemples de cette espèce de quantité (9).

Le continu est ce dont les extrêmes ne font qu'un (10). Dans le contigu, les limites s'opposent ; dans le continu, elles se confondent (11) ; et l'on n'a plus qu'un seul être, un par la forme

1 Τὸ ἐφεξῆς.

2 Τὸ ἁπτόμενον.

3 Τὸ συνεχές.

4 Arist., *Phys.*, E, 3, 226ᵇ, 34 et sqq : ἐφεξῆς δὲ οὗ μετὰ τὴν ἀρχὴν μόνον ὄντος ἢ θέσει ἢ φύσει ἢ ἄλλῳ τινὶ οὕτως ἀφορισθέντος μηδὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ οὗ ἐφεξῆς ἐστίν ; *Met.*, K, 12, 1068ᵇ, 31, 34.

5 Id., *Categ.*, 6, 4ᵇ, 31 et sqq. ; *Phys.*, 3, 226ᵇ, 2-3.

6 Id., *Categ.*, 6, 5ᵃ, 15-23.

7 Id., *Ibid.*, 6, 5ᵃ, 23-37.

8 Id., *Phys.*, E, 3, 226ᵇ, 23 : ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα ; *Met.*, K, 12, 1068ᵇ, 27 ; *Ibid.*, K, 2, 1068ᵃ, 1-2.

9 Id., *Met.*, Δ, 6, 1016ᵃ, 7-9.

10 Id., *Phys.*, E, 3, 227ᵃ, 11-12 : λέγω δ' εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται ; *Ibid.*, 12-15 ; *Met.*, Δ, 6, 1016ᵃ, 9-10 : *Phys.*, Z, 1, 231ᵃ, 22 : συνεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἕν.

11 Id., *Phys.*, E, 3, 227ᵃ, 13 : Τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν ; *Ibid.*, 21-23 : *Met.*, Δ, 6, 1016ᵃ, 7-3 ; *Ibid.*, K, 12, 1069ᵃ, 9-12.

qui le compénètre, étendu par sa matière. Mais cette dernière question demande une étude plus approfondie. Il est bon de faire voir comment Aristote a découvert le continu, d'en déterminer la nature avec plus de précision, et de montrer la manière dont il se forme au cours du devenir.

Zénon d'Élée, voilà le génie dont la logique obsédante a conduit le philosophe de Stagire à l'idée du continu. Disciple de Parménide, Zénon s'était acharné à combattre les concepts de pluralité et de mouvement ; à force de les tourner et retourner, il avait fini par y trouver tout un ensemble d'antinomies dont voici les principales.

Impossible que l'être soit divisible. Supposez qu'il se divise ; on aura nécessairement des parties simples ou des parties étendues. Dans le premier cas, la grandeur ne s'explique point, vu que l'on ne peut faire de l'étendue avec de l'inétendu (1). De plus, et par là même, l'être n'est pas ; car ce que l'addition n'augmente pas, ce qui ne diminue pas par l'effet de la soustraction, ne mérite plus le nom d'être : ce n'est que pur néant (2). Dans le second cas, chacune des parties peut encore se diviser en deux, puis en deux, sans que la dichotomie trouve jamais aucune raison de s'arrêter, vu que, par hypothèse, l'étendue est divisible de sa nature. Or, c'est là une conséquence également insoutenable. Si le multiple existe, il faut qu'il soit déterminé, « qu'il ait telle somme d'éléments, ni plus ni moins (3) ».

Impossible aussi que l'être soit en mouvement. On conçoit le mouvement comme le passage qui s'opère, en un temps donné, d'une partie de l'espace à une autre. Or, un tel phénomène, de quelque manière qu'on l'entende, demeure incompréhensible.

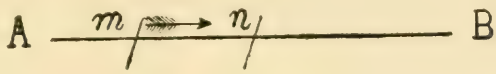
(1) Simplic., *Phys.*, 30r, 139, (8 et sqq., Ed. Diels, Berlin, 1895) : μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι.

(2) Id., *Ibid.* ; Arist., *Met.*, B, 4, 1001b, 7-10 : ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη. Ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δῆλον ὅτι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος.

(3) Simplic., *loc. cit.*, 30r, 140, 28 : εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν ὅσα ἐστί, πεπερασμένα ἂν εἴη. *Ibid.*, 31a.

Si les parties de l'espace et par là même celles du temps sont absolument simples, il n'y a pas de passage. La flèche que lance l'archer se trouve à chaque instant sur un point indivisible ; et, par conséquent, elle ne se meut jamais, elle est toujours en repos (1).

Si les parties de l'espace et par là même celles du temps ont quelque grandeur, il n'y a pas de passage qui s'achève. Supposez, par exemple, qu'on veuille aller de *a* en *b*, il faudra d'abord que l'on fasse la moitié du trajet; que, pour cela, on en fasse la moitié de la moitié, et ainsi de suite sans qu'on puisse jamais trouver une partie qui ne se divise plus. On aura donc l'infini à parcourir. Mais l'infini ne se parcourt pas (2). Ou bien encore, pour donner à la même idée une forme différente, imaginez une tortue au point *n* de la ligne suivante :



et Achille au point *m* de la même ligne. Achille, aux pieds légers, n'atteindra jamais sa lente rivale. Pour l'atteindre, en effet, il lui faudrait franchir la distance intermédiaire. Or, elle ne se franchit pas ; car étant composée d'un nombre infini de parties dont chacune a quelque étendue, elle est elle-même infinie (3).

*
* *

Tels étaient les arguments de Zénon: et personne n'avait encore réussi à leur donner une solution satisfaisante. Aristote essaya d'y répondre par l'idée du continu.

A son sens, Zénon triomphe, si la matière se ramène à des

(1) Arist., *Phys.*, Z, 9, 239ᵇ, 30-33 ; Sch., 412ᵇ, 35-46 ; Sch., 413ᵃ, 1-5.

(2) Id., *Ibid.*, Z, 9, 239ᵇ, 9-14 ; *Ibid.*, Z, 2, 233ᵃ, 21-23 ; Sch., 407ᵇ, 37-44.

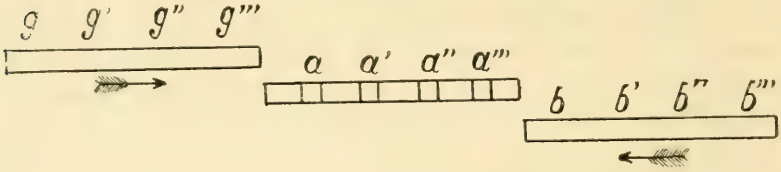
(3) Id., *Ibid.*, Z, 9, 239ᵇ, 14-20.

Zénon donnait un quatrième argument que l'on peut exposer de la façon suivante :

Soit une série de cubes *a a' a'' a'''*, laquelle est immobile au milieu d'un stade : et deux autres séries de cubes *b b' b'' b'''*, *g g' g'' g'''*, dont les longueurs sont

éléments simples (1). Il triomphe également, si la matière comprend un nombre actuellement infini d'éléments étendus (2). Que l'on choisisse l'une ou l'autre hypothèse, et l'on arrive fatalement à ses conclusions favorites : l'être ne se divise pas; le mouvement n'est pas. Mais entre ces deux conceptions, il en est une troisième à laquelle le célèbre logicien n'a pas réfléchi et qui tranche les difficultés. Supposé que les parties de la matière soient étendues, et l'on a un intervalle à parcourir. Supposé d'autre part qu'elles soient indivises, et cet intervalle peut être parcouru; car alors on ne s'y perd plus dans une dichotomie illimitée : il est d'un bloc et par là même fini. Supposé en troisième lieu que cet indivis soit divisible; et la matière cesse d'être une chose contradictoire. Le nombre de ses éléments est encore fini et infini tout à la fois, mais ce n'est plus sous le même rapport : il est fini en acte et infini en puissance (3). Or l'indivis divisible : voilà précisément ce qui s'appelle le continu (4).

égales à la première, et qui se meuvent en sens inverse avec la même vitesse sur ses deux surfaces opposées, comme le représente la figure ci-jointe :



Les deux séries $b\ b'\ b''\ b'''$ et $g\ g'\ g''\ g'''$ mettront la moitié moins de temps à se contrepasser l'une et l'autre qu'à contrepasser la série $a\ a'\ a''\ a'''$. On aura donc la même portion de l'espace parcourue avec la même vitesse en deux temps dont l'un est le double de l'autre : ce qui est contradictoire. (Arist., *Phys.*, Z, 9, 239b, 33 et sqq. ; Sch., 413b, 28 et sqq. ; 414a.) Mais cet argument n'implique aucune notion spéciale ni de l'espace ni du temps. C'est un paralogisme futile, qui se dissipe dès que l'on fait observer que la vitesse de chacune des deux séries en mouvement, considérées l'une par rapport à l'autre, est la somme des vitesses de ces deux séries. Ὁ μὲν οὖν λόγος τοιοῦτός ἐστιν, εὐτηθέστατος ὤν, ὥς φησιν Εὔδημος, διὰ τὸ προφανῆ τὸν παραλογισμὸν ἔχειν, ... (Sch., 414a, 47-48, 414b, 1).

(1) *De gen. et corrup.*, A, 2, 316a, 13 et sqq. ; *Met.*, B, 4, 1001b, 17-18 ; *Phys.*, Z, 1, 231b, 18-fin ; 232a, 1-22 : On ne va pas à Thèbes, on y est toujours arrivé.

(2) Arist., *Phys.*, Γ, 5, 204a, 20-21 ; *Ibid.*, Γ, 6, 206a, 14-17 ; *Ibid.*, Z, 9, 239b, 20-24.

(3) Id., *Phys.*, Γ, 7, 207b, 10-12 : ὥστε δυνάμει μέν ἐστι, ἐνεργείᾳ δ' οὔ...

(4) Id., *Ibid.*, Z, 1, 231b, 15-16 : φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά ; *Phys.*, Z, 2, 232b, 24-25 : λέγω δὲ συνεχὲς τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά.

Et l'union de ces deux termes si disparates en apparence s'explique comme d'elle-même, lorsqu'on prend garde à la constitution de l'être. Sans doute, les atomes de Démocrite contiennent encore des parties actuelles : ils restent divis. Car ils n'enferment aucun principe qui en synthétise l'essentielle pluralité. Mais il en est autrement du continu proprement dit. Il s'y ajoute du dedans une force dominatrice qui envahit ses éléments et les identifie entre eux en se les identifiant à elle-même (1). On comprend alors qu'ils soient d'une seule pièce, qu'ils constituent une réalité « dont les extrémités ne font qu'un (2) ». On comprend aussi que cette réalité demeure divisible dans son unité, c'est-à-dire que l'on y puisse faire des fragments dont chacun existe pour son compte. En tant qu'étendue, elle reste tangible et sujette à la dichotomie (3). D'autre part, les parties que l'on obtient se pénètrent d'une forme nouvelle qui en fait autant de substances. Car si rien ne se crée, rien non plus ne s'anéantit. Au contraire succède nécessairement son contraire, ou, du moins, l'un des états qui s'interposent entre ces deux extrêmes. Le bras que l'on sépare de son organisme redevient de la terre ; et, si l'on coupe un ver en deux, la partie où manque la tête se pourvoit d'une autre âme que recélaient ses mystérieuses virtualités.

La nature du continu ainsi déterminée, on est à même de voir comment il se produit au cours des choses. Il faut d'abord que les éléments qui lui servent de matière se touchent les uns les autres, c'est-à-dire que de discontinus ils deviennent contigus (4). Il faut ensuite qu'il y ait entre eux une sorte d'affinité naturelle (5). Car tout ne se change pas immédiatement en tout; la flexibilité de la matière a ses

1 Arist., *Met.*, Z, 17, 1041ᵇ, 17-19 : καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρόν, ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι ; 27-28 : οὐσία δ' ἑκάστου μὲν τοῦτο. τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.

2 Id., *Phys.*, Z, 1, 231ᵃ, 22 : συνεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἕν.

3 Id., *Ibid.*, Z, 1, 231ᵇ, 4-6 : τὸ γὰρ συνεχὲς ἔχει τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ' ἄλλο μέρος, καὶ διαιρεῖται εἰς οὕτως ἕτερα καὶ τόπῳ κεχωρισμένα.

4 Id., *Ibid.*, E, 3, 227ᵃ, 26-27 : ἐν οἷς δὲ μή ἐστιν ἁφή, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν οὐδὲ σύμφυσις ἐν τούτοις ; *Met.*, K, 12, 1069ᵃ, 6-12.

5 Id., *De gen. et corrup.*, A, 5, 322ᵃ, 4-7 : 26-28 : ᾗ μὲν γὰρ ἐστι τὸ προσιὸν δυνάμει ποσὴ σάρξ, ταύτῃ μὲν αὐξητικοῦ σαρκός, ᾗ δὲ μόνον δυνάμει σαρξ, τροφή.

limites. Ces deux conditions données, deux changements se peuvent produire. Ou bien il sort des éléments en présence une forme qui les ramasse tous en son unité et les fond l'un dans l'autre : ce qui a lieu, par exemple, dans la congélation (1). Ou bien l'un de ces éléments possède une forme prédominante qui s'empare des autres et se les assimile : c'est ce qui se produit dans la digestion et la soudure des chairs (2). Et manifestement il y a, dans cette théorie, quelque chose de profond : c'est encore l'explication la plus plausible et des phénomènes de chimie organique et des prodiges de suture que la chirurgie opère de nos jours.

Mais dire que le discontinu donne lieu au contigu, qui de son côté donne lieu au continu, c'est affirmer deux fois que l'indivis peut venir du multiple. Et, alors, quelle raison de s'arrêter en si bonne voie? Si l'indivis peut venir du multiple, pourquoi en irait-il autrement de l'indivisible lui-même? Pourquoi la pensée ne serait-elle pas, ainsi que le veulent certains phychologues de nos jours, l'intime identification d'éléments divers, identification qui peut cesser aussi bien qu'elle a pu commencer? A notre sens, il y a là un problème que soulève la métaphysique d'Aristote et qu'elle ne résout pas (3).

II

A la théorie de la quantité se rattache l'idée de l'infini (4).

L'infini n'est pas une substance, comme l'ont pensé Anaximandre et les Pythagoriciens (5), car la substance ne se

(1) Arist., *Phys.*, Θ, 3, 253ᵇ, 23-26; *De gen. et corrup.*, A, 10, 327ᵇ, 21-31 : ἀλλ' ὑπάρχειν δεῖ χωριστὸν ἑκάτερον τῶν μιχθέντων· τῶν δὲ παθῶν οὐθὲν χωριστόν..... ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ' ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα.

(2) Ib., *De gen. et corrup.*, A, 5, 321ᵇ, 21-24; 33-35 ; *Ibid.*, A., 5, 322ᵃ, 1-3 ; *Ibid.*, A, 10, 328ᵃ, 26 : Μεταβάλλει γὰρ θάτερον εἰς τὸ κρατοῦν.

(3) Voir un essai de solution dans notre ouvrage sur *L'Idée* ou *Critique du Kantisme*, I. 43-45, Poussielgue, Paris, 1901.

(4) Τὸ ἄπειρον.

(5) Arist., *Phys.*, Γ, 4. 203ᵇ, 10-15 ; *Ibid.*, 5, 204ᵃ, 33-34.

divise pas (1). L'infini, au contraire, est essentiellement divisible. Ou c'est un nombre, et l'on y peut faire des fractions; ou c'est une grandeur, et l'on y peut pratiquer la dichotomie (2), si d'ailleurs l'on entend par ce mot quelque chose d'indéterminé, comme la voix humaine, on ne trouve plus, il est vrai, aucune matière à partager; mais aussi n'est-il plus question de l'infini : il ne s'agit que de l'amorphe (3).

L'infini est donc un accident et un accident qui relève de la quantité (4) : c'est la quantité considérée comme n'ayant plus aucune limite. Mais si telle est la notion de l'infini, l'on peut dire en premier lieu qu'il n'existe en acte, ni à l'état de pluralité, ni à l'état de grandeur.

Toute série donnée se compte. Et, par conséquent, toute série donnée comprend un nombre déterminé d'éléments. Car on ne peut compter l'infini ; il y faudrait l'éternité (5). Supposé d'ailleurs qu'une série donnée puisse être infinie ; chacune de ses sommes partielles devra l'être aussi. En effet, qu'une seule d'entre elles ne le soit pas; et l'on n'obtiendra plus, en l'ajoutant au reste, qu'une série inférieure à l'infini, c'est-à-dire finie. En outre, le nombre de ces sommes partielles ne comporte lui-même aucune borne, vu que l'infini ne s'épuise pas. On aura donc dans l'infini donné une infinité d'autres infinis : ce qui est d'une impossibilité manifeste, un agglomérat de contradictions (6).

Il faut également que tout corps donné ait une limite. En effet, s'il existe un corps infini, quel sera-t-il? Ce ne peut être un corps composé ! car alors il devra renfermer ou plusieurs éléments infinis ou un seul élément infini et plusieurs éléments finis. Si l'on admet la première hypothèse, on se heurte derechef à l'absurdité que l'on a déjà vue : il y a plusieurs infinis dans le même infini. Et si l'on opine pour la seconde, les diffi-

(1) Arist., *Phys.*, Γ, 5, 204ᵃ, 8-12; *Met.*, K, 10, 1066ᵃ, 2-5.

(2) Id., *Met.*, Δ, 13, 1029ᵃ, 8-10.

(3) Id., *Phys.*, Γ, 4, 204ᵃ, 2-7 ; *Ibid.*, 12-14 ; *Met.*, K, 10, 1066ᵃ, 35 et sqq. ; *Ibid.*, 1066ᵇ, 5-7.

(4) Id., *Ibid.*, Γ, 5, 204ᵃ 14-20, 28-29 ; *Met.*, K, 10, 1066ᵃ, 7-9, 18-19.

(5) Id., *Ibid.*, Γ, 5, 204ᵇ, 7-10 ; *Met.*, K, 10, 1066ᵇ, 24-26.

(6) Id., *Ibid.*, Γ, 5, 204ᵇ, 20-26 ; *Met.*, K, 10, 1066ᵇ, 11-16.

cultés, pour être différentes, n'en sont pas moins insurmontables. D'abord les éléments finis n'auront plus d'espace où ils puissent se situer. De plus, ils seront absorbés par l'élément infini. Si, par exemple, cet élément est le feu, tout deviendra du feu : ce sera l'embrasement universel ; et si cet élément est de l'eau, tout retournera fatalement à l'état humide (1). Car la loi des mélanges n'a pas d'exception ; et elle veut que le plus fort s'assimile le plus faible (2). Il ne restera donc qu'un corps simple dont il faudra savoir s'il peut être infini. Or, la question ramenée à ces termes ne comporte qu'une solution négative. Ainsi le demande en premier lieu la notion même de corps. Tout corps présente une surface qui a une figure déterminée et dont les points divers sont à telle distance l'un de l'autre. Autrement l'on n'a plus qu'une chose purement amorphe, un être à l'état de puissance, qui ne peut exister comme tel. Mais dire qu'un corps a une surface, une figure et des dimensions données, c'est affirmer trois fois pour une qu'il a une limite et que par là même il est fini (3).

De plus, imaginez qu'un corps simple soit infini ; et l'on arrive à des conséquences insoutenables. Dans ce cas, les parties de l'univers ne se meuvent pas. Pour que les parties de l'univers se meuvent, il faut qu'elles aient des inclinations divergentes, que les unes par exemple tendent vers le haut et les autres vers le bas. Car, si elles se rendent toutes au même point, elles s'y grouperont comme autour d'un centre et finiront par s'immobiliser mutuellement. Or, c'est précisément ce qui doit se produire dans un corps simple. Rien n'y diverge ; tout y est ou du feu, ou de la terre, ou de l'air, ou de l'eau ; tout y a la même nature et partant la même direction (4). Pour que les parties de l'univers se meuvent, il faut de plus qu'il existe des lieux naturels qui servent de termes à leur parcours. Et un corps simple qui est en même temps infini n'en contient pas : on ne distingue, dans son absolue homogénéité, ni milieu ni

(1) Arist., *Phys.*, Γ, 5, 204ᵇ, 10-19 ; *Met.*, K, 10, 1066ᵇ, 25-32.

(2) Id., *De gen. et corrup.*, A, 10, 328ᵃ, 26 : Μεταβάλλει γὰρ θάτερον εἰς τὸ κρατοῦν.

(3) Id., *Phys.*, Γ, 5, 204ᵇ, 5-7, 20-22 ; *Met.*, K, 10, 1066ᵇ, 22-24, 32-34.

(4) Id., *De cœl.*, A, 7, 275ᵇ, 32 ; *Ibid.*, 276ᵃ, 1-6 ; *Phys.*, Γ, 5, 205ᵃ, 10-15 ; *Met.*, K, 10, 1067ᵃ, 7-15 ; *Phys.*, Γ, 5, 205ᵇ, 20-24.

circonférence, ni haut ni bas, ni droite ni gauche, ni avant ni arrière (1). Enfin, les parties de l'univers ne peuvent se mouvoir, si chaque intervalle donné demeure à jamais infranchissable. Et, dans un corps infini, l'on ne trouve aucune portion, si petite qu'on la suppose, qui soit susceptible d'être franchie. Tout, jusqu'aux moindres parcelles, jusqu'aux fragments invisibles, y est également fait d'infinité. C'est là un des points sur lesquels Zénon reste invincible (2).

D'autre part, il suit de l'hypothèse admise que l'univers lui-même ne se meut pas non plus. Un corps infini ne peut avoir une pesanteur finie. Soit, en effet, V un corps infini et P sa pesanteur considérée comme finie ; m le rapport de V à P. On peut prélever une portion V' de ce corps, dont la pesanteur sera également finie ; et l'on aura les deux équations suivantes :

$$\frac{V}{P} = m,$$

$$\frac{V'}{P} = m ;$$

d'où l'on peut écrire :

$$\frac{V}{P} = \frac{V'}{P} :$$

ce qui est absurde.

Il faut donc, s'il existe un corps dont la grandeur est infinie, que sa pesanteur le soit du même coup (3). Et si telle est sa pesanteur, telle aussi est sa vitesse, car entre ces deux termes il y a proportion constante. Mais dire qu'un corps se meut avec une vitesse infinie, c'est dire que sa vitesse n'est jamais donnée, c'est dire qu'il ne se meut pas (4). D'ailleurs, quel peut être le mouvement de l'univers considéré comme un tout, s'il est réellement un infini ? Ce n'est pas une translation ; car il

(1) Arist., *Phys.*, Γ, 5, 205ᵇ, 31-33 ; *Met.*, K, 10, 1067ᵃ, 27-38 ; *De cœl.*, A, 7, 276ᵃ, 6-12.

(2) Id., *Ibid.*, 273ᵇ, 28 et sqq. ; 274ᵃ, 1-9.

(3) Id., *De cœl.*, A, 6, 273ᵃ, 25 et sqq. ; *Ibid.*, 273ᵇ, 1-28.

(4) Id., *Phys.*, Γ, 5, 205ᵇ, 24-30 ; *Met.*, K, 10, 1067, 23-27.

n'y a en dehors de lui que le vide absolu ; et le vide n'est pas un intervalle, le vide ne se traverse pas (1). Ce n'est pas non plus une rotation ; car toute rotation suppose un centre et une circonférence. Et l'infini, comme on l'a vu, n'a rien de pareil : son centre est partout et sa circonférence nulle part (2). Il n'y a donc pas de mouvement qui lui convienne. Ainsi tout est en repos au dehors, comme au dedans, dans l'ensemble comme dans les parties de l'ensemble. C'est au Monisme des Éléates que l'on aboutit.

Supposé qu'un corps infini puisse se mouvoir, il n'expliquera pas les révolutions sidérales. Pour revenir au même point, il lui faudra parcourir une fois l'espace qui lui est égal, s'il est animé d'un mouvement rotatoire (3) ; et deux fois, s'il est animé d'un mouvement longitudinal ; car, dans ce dernier cas, il y a l'aller et le retour (4). C'est donc toujours l'infini qui s'interpose ; et les astres, suivant cette hypothèse, ne devront jamais reparaître dans la même région du ciel.

De quelque côté que l'on regarde la question, on trouve toujours qu'il n'y a, dans la réalité, ni nombre ni grandeur qui soient infinis. Et la même démonstration vaut aussi pour la pensée. Impossible de concevoir un nombre qui ne comprenne pas telle somme d'unités ; impossible de concevoir un corps qui n'ait pas une surface et par là même une limite (5).

Si l'infini n'existe pas en acte, reste qu'il existe en puissance (6). Chaque nombre, qu'il soit d'ordre concret ou d'ordre purement mathématique, renferme une somme finie d'unités ; mais on peut toujours de quelque manière ou le diviser ou le multiplier à plaisir. Chaque ligne a un terme ; mais elle est toujours susceptible et d'une série de diminutions et d'une série d'accroissements qui n'en ont pas. Ainsi des plans et des solides. Le fini enveloppe une aptitude essentielle à devenir autre, puis encore

(1) Arist., *De gen. et corr.*, A, 8, 326b, 21-24 : inutile d'inventer des Pores, le vide n'est pas un milieu.

(2) Id., *Ibid.*, A, 5, 272b, 17-24.

(3) Id., *De cœl.*, A, 5, 271b, 28 et sqq ; *ibid.*, 272a, 1-7 ; *Ibid.*, 272b, 25 et sqq ; *Ibid.*, 273a, 1-6.

(4) Id., *Ibid.*, A, 272a, 21-33.

(5) Id., *Phys.*, Γ, 5, 204b, 5-8.

(6) Id., *Ibid.*, Γ, 6, 206a, 14-18 ; ..... λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον.

autre, à recevoir sans borne du plus et du moins ; et cette aptitude inépuisable, voilà l'infini (1). Ce n'est donc pas chose qui soit une ; il contient deux éléments irréductibles et qui pourtant se trouvent l'un dans l'autre : l'actuel et le possible. Il se fonde sur une quantité donnée ; mais il n'est point cette quantité elle-même : c'est la capacité qu'elle renferme d'aller sans limite du petit au grand, ou du grand au petit. L'infini de l'espace, par exemple, suppose un espace d'une grandeur déterminée ; et il est quelque chose de plus, à savoir ce qui fait que l'on peut toujours y ajouter ou en retrancher.

De cette notion de l'infini découlent trois conclusions principales à l'adresse des philosophies antérieures.

En premier lieu, c'est à tort que les Pythagoriciens, et Platon (2) après eux, ont fait de l'infini un principe des choses, puisqu'il n'est que le dérivé d'un dérivé de la substance.

En second lieu, Anaximandre et Anaxagore (3) se sont mépris, lorsqu'ils ont vu dans l'infini comme une sorte d'enveloppe de l'univers. Tout au contraire, c'est lui qui est enveloppé : il est le contenu, non le contenant. Il procède, en effet, de la matière, puisqu'il n'existe qu'à l'état de puissance. Or, la matière, comme telle, réside dans les profondeurs de la réalité et n'apparaît qu'autant qu'elle se revêt d'une forme (4).

Troisièmement, il existe entre l'infini et le parfait une opposition complète. L'infini n'est qu'à l'état de puissance ; le parfait est entièrement en acte. Par suite, l'infini est amorphe ; le parfait n'est plus qu'une forme. L'infini n'a pas de terme ; le parfait est terminé de tous points : c'est à cette condition seulement qu'il mérite le nom d'achevé (5). Parménide a vu plus

(1) Arist., *Phys.*, Γ, 6, 206ᵃ, 21-24 ; *Ibid.*, 29-27 : ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον ; *Ibid.*, 206ᵇ, 12-20 ; *Ibid.*, 207ᵃ, 1-2 : οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστι.

(2) Id., *Ibid.*, Γ, 5, 204ᵃ, 32-33 ; *Ibid.*, 4, 203ᵃ, 1-6 ; *Phileb.*, XII, 145-147.

(3) Id., *Ibid.*, Γ, 4, 203ᵇ, 10-15 ; *Ibid.*, Γ, 5, 205ᵇ, 1-5 ; *Ibid.*, Γ, 5, 207ᵃ, 17-21.

(4) Id., *Ibid.*, Γ, 6, 207ᵃ, 24-26.

(5) Id., *Met.*, Θ, 8, 1050ᵃ, 9-10 : Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται ; *Phys.*, Γ, 6, 207ᵃ, 7-9 : ἄπειρον μὲν οὖν ἐστίν οὗ κατὰ ποσὸν λαμβάνουσιν αἰεί τι λαβεῖν ἔστιν ἔξω. Οὗ δὲ μηδὲν ἔξω, τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον ; *Met.*, Δ, 16, 1021ᵇ, 12, 24-25 : Κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια ; *Phys.*, Γ, 6, 207ᵃ, 14-15 : τὸ δὲ τέλος πέρας.

juste que Melissus, lorsqu'il a conçu l'Être, non comme infini, mais comme fini (1).

*
* *

La notion de l'infini une fois connue, l'on en peut aussi déterminer le domaine.

Tout nombre concret est infini par multiplication, et fini par division. « Un homme, par exemple, est un homme, non plusieurs (2). » Au contraire, toute grandeur concrète est infinie par division, et finie par multiplication. Car le ciel a des bornes et l'on ne peut dépasser le ciel (3).

Le mouvement est infini dans les deux sens. On le peut oujours diviser davantage, et parce qu'ainsi se divise la grandeur elle-même. De plus, il constitue un devenir qui par nature ne peut avoir aucune limite. Il n'existe point tout entier à la fois. Son présent est toujours fini (4). Mais ce présent suppose un passé qui ne l'est pas et un avenir qui ne saurait l'être. Car le mouvement n'a pu commencer et ne pourra cesser : il est éternel (5).

Par suite, le temps est également infini, et de la même manière que le mouvement. Ces deux choses, en effet, sont corrélatives : il n'y a de temps que par le mouvement et de mouvement que dans le temps (6).

Le principe de la génération est-il infini ? L'on serait tenté de le croire à première vue. La génération est éternelle ; et il semble qu'on ne la puisse expliquer, s'il n'existe quelque part une source à jamais inépuisable d'énergie (7). Mais ce raisonnement, qui est d'Anaximandre, n'a qu'une valeur apparente.

(1) Arist., *Phys.*, Γ, 6, 207ᵃ, 15-17.

(2) Id., *Ibid.*, Γ, 7, 207ᵇ, 1-3 ; *Ibid.*, 5-7 : οἷον ὁ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ οὐ πολλοί.

(3) Id., *Ibid.*, Γ, 17, 207ᵇ, 3-5 ; *Ibid.*, 15-21.

(4) Id., *Ibid.*, Γ, 7, 207ᵇ, 14-15, 21-27.

« Tenons-nous en là pour le moment, dit Aristote en ce dernier passage ; nous essaierons de dire plus tard en quoi consiste chacune de ces choses (à savoir l'espace, le temps et le mouvement). »

(5) Id., *Ibid.*, Θ, 1, 252ᵃ, 10-15.

(6) Id., *Ibid.*, Δ, 11, 218ᵇ, 32 et sqq.

(7) Id., *Ibid.*, Γ, 4, 203ᵇ, 18-20.

Tout corps est fini. Il faut donc que l'univers lui-même le soit, et, par suite, que sa puissance le soit également. Car il est impossible qu'un corps fini possède une énergie infinie : c'est une chose qui se démontre, comme on a démontré plus haut que tout corps fini a nécessairement une pesanteur limitée (1). Mais alors comment se fait-il que la génération soit à jamais indéfectible? L'individu qui s'en va est remplacé par son contraire sur la scène de la vie ; la mort de l'un est toujours la naissance d'un autre (2). Et par là s'entretient un équilibre éternel dans le budget de la nature.

Si des êtres concrets on passe aux opérations de la pensée, l'infini ne trouve plus aucun obstacle à son entière expansion. Les unités abstraites sont plus faciles à traiter que celles qui vivent : elles se laissent fractionner; et l'on n'a pas à craindre de se heurter à la frontière du ciel, en entassant dans son esprit des lignes, des plans ou des mondes (3). Ainsi, du point de vue logique, tout devient infini dans les deux sens, le nombre et la grandeur, comme le temps et le mouvement : infinité et quantité, ce sont alors deux choses qui ne se séparent jamais.

Telle est la théorie de la quantité, d'après Aristote ; et l'on demeure frappé de sa géniale originalité.

Comparée à celle de Platon, elle constitue un progrès considérable : c'est une série de découvertes. On peut dire cependant que le maître n'est pas inférieur de tous points à son disciple. Platon semble s'être fait une idée plus compréhensive de la quantité. Il y a, dans notre activité mentale, une quantité intensive que Kant a mise en lumière de nos jours et dont il a montré l'importance expérimentale et métaphysique (4). Ce phénomène d'ordre psychologique, Platon ne l'a pas seulement constaté dans son analyse du plaisir que contient le *Philèbe ;* mais encore il l'a fait entrer, avec la pluralité et la grandeur, dans

1 Arist., *Phys.*, Θ, 10, 266ᵃ, 24-26 : Ὅτι δ' ὅλως οὐκ ἐνδέχεται ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἄπειρον εἶναι δύναμιν, ἐκ τῶνδε δῆλον.

2 Id., *Ibid.*, Γ, 8, 208ᵃ, 8-11 ; *De gen et corrup.* A, 3, 318ᵃ, 23-27.

3 Id., *Ibid.*, Γ, 8, 208ᵃ, 14-19.

4 *Critique de la raison pure*, t. II, P. 15-16, éd. Barni, Paris, 1869.

un même genre, qui est celui du plus haut et du moins (1). On ne trouve rien de pareil dans Aristote. Sa définition de la quantité ne concerne que le nombre et l'étendue.

D'autre part, si l'on met l'idée aristotélicienne de l'infini en face des conceptions modernes, elle y conserve encore sa valeur. Cauchy l'a reprise ; Ch. Renouvier l'a défendue avec autant de bonheur que de vaillance. Et l'on peut dire, je crois, que les savantes spéculations de M. Couturat ne l'ont pas ébranlée. A bien voir les choses, ce que M. Couturat démontre, ce n'est pas l'infini, mais bien une certaine possibilité de division ou de multiplication qui ne s'épuise pas : ce qu'il démontre, c'est l'indéfini. On le sent à la lecture de ses « arguments positifs » ; le fait éclate dans ses réponses aux objections. « L'infini, dit-il avec Kant, est une grandeur qui contient une pluralité d'unités plus grande que tout nombre infini (2) ». Mais, qu'est-ce qu'une telle grandeur? Sinon l'aptitude de toute quantité donnée à devenir toujours plus grande ou plus petite. Que l'on essaie de s'en faire une autre idée, que l'on substitue à cette aptitude des unités actuelles ; et l'on verra reparaître toutes les difficultés d'antan.

Dr Clodius PIAT.

(1) XII, 146 et 147, fond ; XV, 151, fond : ἡδονὴ καὶ λύπη πέρας ἔχετον, ἢ τῶν τὸ μᾶλλόντ ε καὶ ἧττον δεχομένων ἐστόν ; Ναί, τῶν τὸ μᾶλλον, ὦ Σώκρατες.

(2) *Loc. cit.*, p. 441-436.

L'ANALYSE MENTALE

DANS LES TROUBLES PSYCHOPATHIQUES

Nous avons étudié ailleurs (1), au point de vue psychologique, le rôle de l'analyse mentale dans la vie psycho-pathologique. A propos de quelques cas particuliers d'analystes délirants, nous avons cherché à définir le caractère de diverses orientations que pouvait prendre cette analyse maladive. Elle peut se concentrer soit sur le sujet lui-même, soit sur le monde extérieur. Dans le premier cas, le sujet porte toute son attention tantôt sur son moi organique, tantôt sur son moi psychique dont il étudie les actes en tant que phénomènes de psychologie. Dans le second cas, ses investigations ont trait soit au milieu social, actes, actions et réactions de la société, soit au milieu cosmique, aux phénomènes variés de la nature.

Nous avons ainsi décrit quatre délires : délire par *introspection somatique,* délire par *introspection mentale,* délire par *extrospection, délire de métaphysique.* Nous aurions peut-être dû réserver une place à un délire qui consiste dans une explication erronée des phénomènes de la nature.

(1) N. Vaschide et Cl. Vurpas, *Délire par introspection. Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie,* 1901, nos 138 et 139 ; p. 385-409 ; 475-491, avec 3 figures.

N. Vaschide et Cl. Vurpas, *Délire par introspection mentale. — Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière,* 1901, n° 3, p. 238-251.

N. Vaschide et Cl. Vurpas, *Di alcune attitudini caratteristiche d'intropezione somatica patologica. Rivista sperimentale di Freniatria,* vol. XXVII, tome I, 1901, p. 172-186, avec 5 figures.

N. Vaschide et Cl. Vurpas, *Le Délire de métaphysique. Revue scientifique,* 1901, 10 août, p. 171-177.

N. Vaschide et Cl. Vurpas, *On the mental analysis. The Journal of mental Pathology,* 1900, March, vol. II, n° 2, p. 57-69.

L'esprit ne sort pas de ces différentes orientations, là sont toutes ses directions, tous les points de départ de ses constructions mentales, qu'il s'agisse d'une œuvre géniale ou d'un simple délire.

Nous voudrions aujourd'hui faire une étude moins générale et nous restreindre davantage à la pathologie. Nous ne nous occuperons que de l'analyse qui porte sur le sujet : *l'introspection dans les maladies mentales.*

I

Pour décrire les modalités de l'introspection en psychiâtrie, nous ne nous servirons pas d'exemples particuliers. Le problème est tellement général qu'un cas isolé n'en avancerait pas la solution. Il vaut mieux recourir aux descriptions générales admises par tous les auteurs, et sur lesquelles tous sont à peu près d'accord. Ces tableaux morbides sont tracés dans la plupart des manuels de psychiâtrie, et dans nombre d'articles écrits sur les maladies mentales. Il n'est pas possible de prendre plus ou moins au hasard dans les classifications des différentes affections mentales reconnues par les divers auteurs, et sur lesquelles tous ne sont pas d'accord. Il résulterait de ces considérations disparates un manque d'ordre et beaucoup de confusion dans l'exposition, des redites nombreuses et inévitables. Il est préférable de diviser les maladies mentales en groupes aussi peu nombreux et aussi homogènes que possible, et d'étudier dans chacun d'eux le rôle et l'importance de l'introspection.

Nous diviserons les diverses maladies mentales en trois groupes : dans le premier rentreront toutes les affections produites par une lésion anatomique grossière, comme la paralysie générale, celles qui résultent des diverses lésions décrites sous le nom de lésions circonscrites, enfin les différentes démences ; dans le second, tous les états caractérisés par de la confusion dans les idées, la disparition de liens logiques entre elles, aboutissant à une sorte de fantasmagorie qui se déroule comme en un kaléidoscope confus et brouillé, au milieu duquel l'état mental désorienté semble avoir perdu tout équilibre et paraît

dans un désarroi plus ou moins complet; dans le troisième, tous les cas décrits par les auteurs sous les noms de folie raisonnante, dans lesquels la puissance de logique semble peu atteinte et où l'analyse mentale est à peu près totalement conservée, le plus souvent exagérée ; le malade poursuit un système plus ou moins logique et bien coordonné, mais accomplit une construction plus ou moins délirante avec un pouvoir de synthèse plus ou moins bien dirigé et plus ou moins équilibré.

II

L'état mental des *déments* plus ou moins circonscrits est différent de celui des *paralytiques généraux*. Ce qui caractérise, indépendamment des troubles physiques dont il n'est pas question ici, l'état mental des déments, c'est une disparition progressive des phénomènes psychiques, une diminution dans l'intensité de la vie de l'esprit, dans la richesse, la force, la souplesse, l'étendue et la cohésion des images. Certains trous se produisent dans l'activité mentale. Ils compromettent quelquefois l'ensemble, le plus souvent certaines parties seulement du domaine psychique. Dans la *paralysie générale* les troubles mentaux portent sur l'ensemble des phénomènes psychologiques ; tout semble s'émietter peu à peu. Il résulte de cette généralité des troubles ou lésions psychologiques une niaiserie toute particulière et caractéristique. Toute trace et ébauche de jugement est abolie. Aucune comparaison, aucune idée correctrice ne peut dans un effort de synthèse mentale s'associer à l'image psychique, qui occupe le champ de la conscience et la modifier dans un sens logique. Ainsi le malade se croit roi, millionnaire ; son état de dénûment complet ne s'associe pas à l'idée ambitieuse pour rectifier cette conception erronée. Dans les *démences,* les lésions psychiques, si cette expression nous est permise, sans atteindre ce haut degré d'incoordination et de niaiserie, ne trahissent aucune activité mentale. De sorte que psychologiquement il semble y avoir une différence manifeste entre les idiots, chez lesquels on trouve toute une activité et une vie mentale rudimentaires, et les déments et les paralytiques

généraux, chez lesquels la vie mentale se désagrège peu à peu et finit par disparaître à peu près totalement dans les dernières périodes de l'affection.

Dans ce premier groupe, ce que l'on observe en premier lieu, c'est une désagrégation plus ou moins rapide, plus ou moins complète de l'état mental du sujet. Ce qui le caractérise, c'est une déchéance de la mémoire, une absence de jugement et de raisonnement. Les images mentales se succèdent sans lien logique ; elles ne sont soutenues et défendues par aucun point de repère ou de contrôle, leur coefficient représentatif et émotif s'affaiblit de plus en plus pour à la fin être à peine estompé et sur le point de se fondre et de disparaître. Dans ces conditions, l'analyse mentale ne s'exerce pas. L'introspection est diminuée, le plus souvent elle disparaît assez rapidement. De tels troubles mentaux sont caractérisés par une niaiserie particulière, et par les troubles psychologiques d'un état mental qui se désagrège et tend à disparaître. Le délire mégalomaniaque des paralytiques généraux, remarquable par sa niaiserie, ne résulte pas d'une introspection exagérée, comme pourraient le penser ceux qui ne voient que les symptômes grossiers, et qui concluent que du moment que les malades sont « le centre du monde », c'est qu'ils pensent surtout à eux et passent leur temps à s'examiner. Il n'en est rien ; c'est justement parce qu'ils n'usent plus de leur introspection et des comparaisons de ses données avec celles du monde extérieur qu'ils aboutissent à ce délire mégalomaniaque stupide et insignifiant, qui les caractérise.

On pourrait en dire autant de divers états de démences, de l'idiotie, des lésions cérébrales circonscrites. Sans doute le délire est différent ici, la niaiserie est moins prononcée, la mégalomanie n'est plus la donnée la plus fréquente du délire observé. Néanmoins le pouvoir d'introspection est généralement fortement touché ; le malade ne s'examine, ni ne s'introspecte plus. Nous ne voulons pas insister davantage sur ces différents états, qui ne présentent rien d'intéressant dans une sorte de revue générale portant sur l'introspection dans les différentes maladies mentales. Nous désirions simplement les citer pour les éliminer du cadre de notre étude.

Une nouvelle catégorie d'affections psychopathiques, dont on

pourrait rappeler ici la physionomie, est sans doute *l'imbécillité*. Ce qui caractérise *l'imbécillité*, c'est une diminution soit totale, soit partielle des diverses parties constituantes de la sphère psychique. Cette diminution, cet affaiblissement intellectuel et psychique varie d'intensité, et forme comme une échelle, comme une gamme depuis l'homme intelligent jusqu'à l'idiot ; l'idiotie n'étant que la plus haute expression de l'imbécillité. Les cliniciens ont déclaré que l'on devait dénommer idiot le sujet qui, sans trouble anatomique ou dynamique de la parole et du langage, ne parlait pas.

Lorsque l'on étudie l'état psychique des idiots, on voit que leur vie mentale, quoique rudimentaire, n'est pas complètement absente, comme on en a l'impression de prime-abord. En dépit des apparences, une étude approfondie des phénomènes mentaux des idiots montre que si leur vie psychique est rudimentaire, elle n'est pas absente ; parfois même certaines tendances sont suffisamment développées, et semblent atteindre une intensité supérieure au reste de l'état mental, et presque normale, parfois supérieure à ce que l'on observe chez les individus dits sains. C'est même en raison de l'état rudimentaire des phénomènes psychiques que l'étude de l'idiot est si instructive, lorsque l'on veut disséquer les phénomènes mentaux, assister à leur genèse psychologique ; c'est pour ce motif que les recherches portant sur les idiots sont si fécondes pour la psychologie.

III

Dans le second groupe rentrent les diverses affections, les divers troubles pathologiques comparables et semblables à ceux que l'on obtient après l'absorption de certains poisons. Ces délires sont caractérisés soit par une idéation particulièrement vagabonde, décousue et disparate, en rapport avec une rapidité motrice vertigineuse, traduction plus ou moins fidèle de l'état mental ; soit par de la confusion dans les idées, par une évolution plus ou moins rapide d'images mentales, se succédant les unes les autres, estompées, affaiblies dans leur coefficient représentatif devenu embrouillé, uniforme, confondu avec

celui d'autres images plus ou moins différentes ; soit enfin par un affaiblissement des images mentales, dont le coefficient représentatif diminue jusqu'à disparaître à peu près totalement et qui ne laissent plus subsister que le coefficient émotif, le plus généralement triste. *La confusion mentale, la manie et les agitations maniaques* peuvent être citées comme exemples.

La *confusion mentale* diffère psychologiquement de la manie et doit en être distinguée. Sans doute, on ne peut pas établir de parallèles entre ces deux affections et on ne peut pas les opposer l'une à l'autre. Car les caractères de classification de ces deux affections n'ont rien de semblable ; d'un côté, on ne considère que le côté symptomatique ; de l'autre, le mécanisme psychologique du trouble ; il en résulte que certains états, appelés confusion mentale, se rapprochent singulièrement de la manie et des états maniaques. Mais il en est d'autres, dans lesquels le sujet présente un aspect absolument différent, il reste comme obnubilé, étranger à tout ce qui se passe autour de lui et en lui-même ; il revêt alors assez bien l'aspect d'un idiot ou d'un dément. Cependant il n'en est rien. L'état de santé psychologique parfaite peut revenir. Ce qui caractérise principalement ce trouble, c'est le désarroi mental dans lequel se trouve le malade. Les idées se présentent sans ordre à la conscience et n'ont qu'un faible coefficient représentatif. Leurs associations ne présentent aucun lien logique ; il en résulte que l'acte, n'étant pas soutenu par une image mentale suffisante, n'aboutit pas et ne se poursuit pas dans son évolution automatique ; ainsi qu'il arrive dans les cas de manie. Il semble que tout le domaine psychologique soit troublé, et dans un désordre et un désarroi tel, que tout acte est impossible ; le sujet reste immobile, comme figé devant la succession vague, obscure, irrégulière et illogique de ses états de conscience, absolument semblable à un idiot ou à un dément.

Ce qui caractérise symptomatiquement *la manie et l'agitation maniaque,* qui ne diffèrent l'une de l'autre que par le degré de l'intensité des phénomènes, c'est le désordre des idées et des actes ; les idées se succèdent avec une rapidité vertigineuse, et leurs associations, s'exécutant sans lien logique, semblent parfois lointaines. Les actes, qui ne sont plus soumis à

aucun contrôle vérificateur et inhibiteur, sont la traduction fidèle des idées dans leur succession et leur évolution désordonnée. Le malade crie, chante, s'agite, essaye de briser les objets, ou de frapper les personnes. L'exubérance de ses actes est telle qu'il ne reste pas un instant tranquille. Sans cesse en mouvement, il se dépense en cris et en actes incohérents et incessants, le plus souvent violents, qui ne s'apaisent et ne cessent que pendant le sommeil. La mémoire de tout ce qui s'est accompli demeure parfaite. Et lorsque la guérison s'est produite, le malade se souvient très exactement des pensées et des actes qui ont caractérisé son accès maniaque ; il raconte tout ce qui s'est passé, juge même ses états de conscience, avec autant d'exactitude et de précision que si ce qui s'est passé avait eu lieu en temps normal.

On pourrait ajouter encore certaines formes *de mélancolie*. La mélancolie est surtout caractérisée par l'intensité du degré de la tristesse du sujet, et sa continuité, sans rapport avec les causes provocatrices apparentes et habituelles. Cette tristesse est telle parfois que le malade reste immobile, refuse de faire tout mouvement, refuse toute nourriture, et passe toutes ses journées à se désoler, à pleurer, et le plus souvent sans savoir pourquoi. Chez ces sujets, les images mentales, indépendamment de leur coefficient représentatif le plus souvent plus ou moins diminué, ont un coefficient émotif d'une haute intensité. Et l'émotivité est le plus souvent triste ; il en résulte une sorte d'inhibition dans la motricité et l'exécution des divers actes de la vie courante ; cette impuissance, renforcée par l'automatisme et l'habitude, ajoute encore à la tristesse et au découragement du sujet, qui se désespère, se désole et pleure sur tous ces maux, dont il ne peut retrouver ni la cause ni la genèse.

Dans ces cas aussi le rôle de l'introspection dans la vie mentale du sujet est également très réduit et parfois est à peine ébauché. Le sujet ne peut plus s'examiner ni s'analyser. Il est comme étonné devant la multitude des idées et des images qui se déroulent et fuient devant lui avec une telle rapidité dans le changement des tableaux successifs qu'elles représentent, que son état mental est dans la désorientation et le désarroi ; le moi, l'activité mentale est submergée sous cette

avalanche irrésistible, vertigineuse, d'images disparates, associées sans lien logique, qui se succèdent, se chassent, se culbutent, se détruisent et s'anéantissent sans trêve, ni discontinuité ; le moi désemparé est ballotté comme une épave par les flots tumultueux des idées successives, qui le submergent et ne lui permettent ni activité, ni résistance à la tempête, qui l'annihile. Ou bien les images se succèdent sans aucun lien logique et semblent évoluer en dehors l'activité du sujet, comme abolie et sans influence. Enfin parfois le coefficient représentatif des images mentales est plus ou moins diminué, ainsi que l'activité du sujet. Concomitamment le coefficient émotif n'en est en rien diminué, parfois même il en est augmenté, et exagéré. Dans ces conditions, le moi actif constamment troublé dans son activité est incapable de diriger ses analyses soit sur le monde extérieur, soit sur lui-même. Il n'y a plus d'analyse mentale pour le sujet, d'où plus d'introspection ni d'extrospection. Le moi pensant semble annihilé devant l'image mentale, il semble absorbé et englouti par l'objet de la pensée. Ces images mentales isolent et occupent à elles seules le champ de la conscience, elles le gouvernent et y règnent en maîtresses. L'activité psychique est détrônée et ne parvient plus au champ de la conscience. Là encore, il n'y a pas à insister sur le rôle de l'introspection dans ces divers états. Il fallait simplement les signaler pour les éliminer et montrer qu'en raison de leur constitution psychologique et de leur mécanisme mental, l'introspection, ainsi que toute analyse mentale, était exclue de ces divers troubles psychopathiques, qu'il lui est impossible d'y jouer son rôle normal. Car elle y est toujours plus ou moins diminuée, parfois même abolie complètement

IV

Nous voici maintenant arrivés au troisième groupe, à la catégorie des sujets, qui dans leur système pathologique, dans leur construction délirante, n'ont pas perdu l'habitude de raisonner ni de juger, mais arrivent par la voie des processus psychologiques habituels et pour ainsi dire normaux à des

résultats étranges, simplement parce qu'ils manquent de points de repère et de contrôle suffisants, de points de comparaison et de la force de synthèse nécessaire. Chez eux, on retrouve les principaux processus psychiques normaux ; il n'y a qu'un défaut d'orientation mentale.

Les *délires* revêtent deux types différents. Tantôt le sujet vit dans un monde où les images le plus souvent intenses et précises se succèdent plus ou moins rapidement, la plupart du temps très vite, sans présenter d'enchaînement logique. La puissance coordinatrice de synthèse semble faire défaut, et le sujet devient le jouet de ses états de conscience, qui le bercent ou l'entraînent à leur suite comme une épave. Tantôt tout est décousu et les idées se succèdent sans ordre et sans enchaînement méthodique ; tantôt il semble y avoir une idée directrice qui revient comme un *leitmotiv,* qui est comme le pivot du délire, mais qui est submergée par le flot des images mentales, sans que le sujet puisse coordonner ses états mentaux autour de cette idée et leur imprimer une direction déterminée. Beaucoup de ces troubles peuvent prendre place dans le cadre des délires polymorphes ou non systématisés, ou dans la variété des paranoïa aiguës et des paranoïa non systématiques.

A côté, il faut placer les *délires systématisés,* dans lesquels toutes les conceptions sont dominées par une idée directrice, qui commande à tous les états mentaux du sujet. Tout est coordonné vers un but déterminé et défini ; il s'agit d'un véritable système sous la dépendance d'une activité coordinatrice, qui dirige tous ses actes psychiques, toutes ses actions vers un but bien défini. Tout semble apparemment régulier dans l'enchaînement logique de toutes ces constructions mentales. Les cliniciens ont désigné ces troubles mentaux sous le nom de délire systématisé. Les sujets ont été appelés par eux des logiciens.

Mais tous ces cas de troubles psychopathiques, comme on le voit, ne sont pas les mêmes. Il y a des divisions à faire, des catégories à établir. Et sur quoi établir la diversité de ces classes ? Se basera-t-on sur l'idée délirante, sur la forme symptomatique ? Comme nous l'avons déjà dit ailleurs, la couleur du délire, l'idée délirante ne signifie rien. Le phénomène est trop grossier. Il faut établir des distinctions ayant des bases

et des fondements plus généraux, plus profonds et plus solides. On s'adressera au mécanisme psychologique, aux processus mentaux, qui ont conduit le sujet à la construction délirante. Et, pour établir des différences, il faudra rapporter la structure des différents phénomènes mentaux à un point de comparaison, qui servira de critère. Nous proposons de choisir ce critère dans l'un des éléments qui peuvent servir à différencier cette catégorie des deux catégories précédentes. Mais c'est là une notion trop vague et trop flou et qui s'applique à tous les cas qui rentrent dans ce cadre général; il n'y aurait ainsi entre eux que des différences de quantité, ce qui n'est pas possible dans un ordre de phénomènes ne pouvant pas être mesurés ni calculés en valeur quantitative. Il nous faut donc trouver un terme plus précis, qui puisse servir de premier jalon de catégorisation. Nous proposons une forme de l'activité de l'analyse mentale, l'introspection. Dans la vie normale comme dans la vie pathologique, l'introspection occupe une place considérable, et c'est à elle que tous les phénomènes de conscience pourraient être ramenés. C'est un des points de repère, et même le point de repère le plus important de la vie mentale. Mais cette introspection si importante que devient-elle, comment se comporte-t-elle dans les divers cas, dans les divers groupes de cette dernière catégorie? Il faut dans cette étude faire d'abord une première division et envisager les délires non systématisés et les délires systématisés. Dans la première catégorie rentrent surtout les délires étudiés sous le nom de polymorphes, dans lesquels le thème ou le canevas du délire est plus ou moins changeant dans le temps. Ici, le rôle de l'introspection est variable.

Tantôt le sujet dérouté et désorienté essaye de se ressaisir en portant son analyse sur lui-même, en usant de son pouvoir d'introspection; tantôt il cherche une cause extrinsèque, il dirige ses investigations sur le monde extérieur, il fait alors de l'extrospection ; le plus souvent, ses analyses portent à la fois et sur le monde extérieur et sur lui-même, il fait à la fois de l'introspection et de l'extrospection ; la forme et la couleur de son délire varient suivant qu'il dirige son activité psychique vers tel ou tel mode de ces formes d'analyse mentale. Ce qui ici fait la caractéristique de ce délire, c'est que l'acti-

vité mentale du sujet se dirige, d'une façon plus ou moins versatile et plus ou moins rapidement versatile, soit sur lui-même, soit sur le monde extérieur, aboutissant ainsi, pendant des intervalles plus ou moins grands et plus ou moins espacés, à des systèmes délirants, qui se détruisent mutuellement et sont remplacés les uns par les autres, sans présenter d'unité et de fixité dans la durée. Sans même que l'activité mentale sorte du domaine de l'introspection, il peut cependant y avoir délire polymorphe, lorsque les points sur lesquels se porte l'introspection sont plus ou moins rapidement variables. Lorsque la construction délirante, tout en ressortissant toujours à une activité mentale introspective, n'a pas d'objet fixe, sur lequel elle échafaude tout un système stable et immuable, mais se porte sur des points plus ou moins disparates, et plus ou moins mobiles dans le temps, il y a également délire polymorphe. C'est donc surtout de la durée et de la stabilité de la direction de l'activité mentale sur un point déterminé que dépend le plus ou moins de systématisation d'un délire, et non de la direction de cette activité ; en un mot, c'est de la variation de direction non seulement dans ces deux modes introspectif et extrospectif, mais encore dans un même mode purement introspectif ou purement extrospectif. A côté de ces formes délirantes, où l'activité mentale n'a pas de direction stable, il faut placer les formes dans lesquelles la direction se fixe sur un point déterminé et forme autour de ce thème tout un échafaudage délirant. Ici la direction est stable et univoque.

Dans une première catégorie l'analyse mentale est dirigée sur le moi, c'est la variété de délire par introspection. Mais là encore l'introspection peut se porter soit sur l'état somatique, soit sur l'état mental et les phénomènes de conscience. Voyons ce qu'elle devient dans ces divers cas.

Dans le premier, le sujet, qui à la suite d'une cause plus ou moins indéterminée éprouve une désorientation et un désarroi dans le champ de sa conscience, essaye de se ressaisir et porte son activité mentale sur sa constitution organique, qu'il examine tantôt avec inquiétude, tantôt avec étonnement ou angoisse. L'analyse minutieuse à laquelle il se livre lui permet

de découvrir des sensations normales, qui jusqu'ici lui étaient demeurées inconnues simplement parce qu'il ne les avait pas cherchées, et qui, du jour où une analyse attentive les lui révèle, forment pour lui tout un thème délirant, qu'il essaye de corriger par un examen plus minutieux et plus attentif; cet examen aboutit à des sensations plus ou moins inattendues, résultat des nouvelles recherches dans un champ encore inexploré ; elles apportent un nouvel aliment, de nouvelles données au délire, qu'elles ne font qu'augmenter et systématiser au lieu de tendre à sa diminution et à sa disparition. Le sujet fera donc sur ces nouvelles données tout un thème plus ou moins logique, plus ou moins précis et détaillé. Il édifiera une construction délirante. Selon l'interprétation des données nouvelles qui lui parviennent, selon l'orientation qu'il imprimera à la construction délirante, il aboutira à des conclusions différentes, conclusions qui n'entament en rien la pathogénie de ce délire, et la succession des processus psychologiques, qui en forment la base et la condition. Cependant, en raison des apparences et des dissemblances symptomatologiques, les cliniciens les avaient comprises dans la nomenclature psychiâtrique sous des épithètes différentes, et les avaient fait rentrer dans des classes à part ; ainsi le délire hypocondriaque, le délire des négations, etc... Nous n'insisterons pas sur les formes plus ou moins modifiées de ce délire, qui varient avec les différents sujets et sur lesquelles nous n'avons pas l'intention de nous arrêter, notre but étant tout autre.

L'activité mentale, tout en continuant de se porter sur la personnalité active, sur le moi, peut s'adresser au moi moral et intellectuel. Dans ces conditions, le sujet, étonné et désorienté en voulant se ressaisir, est amené à examiner de près et aussi attentivement que possible son état mental. Chaque pensée est examinée, étudiée, comparée, soumise à l'examen de la plus étroite et de la plus stricte critique ; le sujet perd d'ailleurs facilement pied dans cette voie vertigineuse, et il en arrive artificiellement à s'isoler au milieu de ses états de conscience, à séparer son activité mentale de ses élaborations continuelles ; il se considère en dehors de ses états de conscience ou plutôt ses états de conscience en dehors

de lui, et il les regarde en étranger évoluer et se développer devant son moi étonné et stupéfait, parfois curieux et angoissé. Il en arrive ainsi à un dédoublement de la personnalité ou à des hallucinations psychiques et surtout psychomotrices ; à moins qu'il n'aboutisse à un délire d'auto-accusation plus ou moins apparent et complexe. Nous n'insistons pas sur toutes les variétés cliniques pouvant résulter de ce trouble psychologique. Ce qui nous intéresse surtout, avons-nous dit, c'est le mécanisme psychologique, les processus mentaux plus que le résultat spécial, variable et différent suivant chaque cas particulier.

L'activité mentale peut se diriger et se porter ailleurs que sur le sujet, et s'appliquer au monde extérieur. Le plus souvent, c'est sur le milieu social ou psycho-social qu'elle se dirige et s'arrête ; les moindres détails sont relevés, discutés, interprétés. Le sujet trouve ainsi matière à tout un délire, dont les éléments, justes en particulier, le conduisent, par un défaut de points de repère et de critique suffisante, à une construction pathologique et délirante. Ainsi le sujet est conduit soit à un délire de persécution, soit à un délire de mégalomanie ou toute autre forme délirante particulière et spéciale aux différents cas, qui relèvent tous du même mécanisme mental, des mêmes processus psychologiques. Tous ces cas seront mieux appréciés par les exemples, que nous fournit la clinique journalière, que par des descriptions plus ou moins détaillées et toujours plus simples et moins complexes que la réalité des faits. Il suffit d'esquisser l'allure de ce trouble mental pour faire comprendre la genèse et le mode de production des diverses affections psychopathiques, plus ou moins disparates quant à leur couleur et leur aspect symptomatiques, comprises dans cette classe nombreuse en clinique des délires par extrospection.

Cette activité d'analyse n'est souvent pas spécialisée à l'introspection ou à l'extrospection. Il arrive qu'elle s'étend à la fois à l'une et à l'autre ; et selon que le sujet portera ses investigations avec le plus d'insistance soit en durée, soit en intensité sur le monde extérieur ou sur sa personnalité, l'extrospection ou l'introspection sera plus ou moins apparente, et prenant le pas sur l'autre la masquera plus ou moins en raison de la

différence de leur intensité ; lorsque l'activité d'analyse aura une intensité à peu près égale dans ces deux directions on aura un délire par introspection et par extrospection. Enfin il arrive qu'en dirigeant toute son activité mentale sur le monde extérieur social ou cosmique, le sujet arrive à confondre son activité mentale avec ses états de conscience ; il se confond ainsi avec ses représentations, le moi n'arrive plus à se distinguer de l'objet de sa pensée. Perdu et noyé pour ainsi dire dans le milieu psycho-social ou psycho-cosmique, le sujet se répand au dehors et aboutit à cette variété de délire que nous avons appelé délire de métaphysique.

V

Dans la courte esquisse que nous venons de tracer du rôle, de l'importance et de la valeur de l'introspection dans les différents groupes morbides de la psychiâtrie, nous avons vu que ce critère peut servir de point de repère et de comparaison dans l'étude psychologique des processus mentaux, qui caractérisent chaque forme psychopathique particulière. L'introspection pourrait ainsi être le pivot autour duquel graviteraient les divisions principales, primordiales d'une classification psychologique des maladies mentales.

Dans un premier groupe on voit le pouvoir d'introspection diminuer, l'activité d'analyse mentale devenir moindre, la cause résidant dans un affaiblissement intellectuel, dans une diminution du coefficient soit représentatif, soit émotif des images mentales, et dans une maladresse de plus en plus marquée à les associer logiquement. Ainsi en est-il lorsque des lésions anatomiques, soit accidentelles soit congénitales, provoquent les conditions psycho-physiologiques, par lesquelles ces troubles mentaux peuvent se constituer et évoluer.

Dans un deuxième groupe, les sujets n'ont pas davantage recours à l'introspection. Mais ici la cause, au lieu d'être dans un affaiblissement du coefficient soit représentatif, soit émotif des images mentales, et dans l'imperfection de leur association, réside soit dans une succession d'idées trop rapide,

qui ne permet plus au moi de se ressaisir et l'entraîne dans un tourbillon vertigineux, qui le désoriente et l'annihile, soit dans une perturbation profonde du coefficient émotif et représentatif des images mentales et dans un trouble et un désarroi marqués dans leurs associations logiques et régulières, soit dans l'adjonction inéluctable d'un coefficient émotif monotone et persistant, qui fait corps avec toute image mentale et lui forme le revêtement avec lequel elle apparaît à la conscience. Ici, le coefficient émotif finit par masquer le coefficient représentatif, qui passe au second plan alors que le premier accapare le champ de la conscience et y règne en seul souverain et maître.

Enfin dans un troisième groupe, le sujet use de son introspection. Mais là encore de nouvelles divisions peuvent s'établir, tantôt l'introspection et aussi l'extrospection, tout en s'exerçant, n'ont pas de direction univoque d'objets et de points fixes sur lesquels elles s'arrêtent et se fixent, véritable centre autour duquel tous les états mentaux sont orientés ; ses directions, ses objectifs, sont variables, changeants, mobiles.

Dans une autre catégorie, l'analyse mentale se fixe, et se polarise sur un point déterminé ; et alors tantôt se porte sur la personnalité soit physique, soit morale du sujet, soit sur les deux à la fois, constituant ainsi un délire par introspection soit somatique, soit mentale ; tantôt l'introspection est remplacée par l'extrospection, qui se porte, soit sur le milieu social, soit sur le milieu cosmique ; tantôt l'introspection et l'extrospection s'exercent à la fois et dans des rapports réciproques plus ou moins variables ; enfin, dans une dernière catégorie l'extrospection paraît s'exercer seule, régner en maîtresse, l'introspection faisant absolument défaut, semblant totalement absente, à tel point que le sujet, n'ayant pour ainsi dire aucune vie mentale, qui lui soit propre, qui lui fasse une personnalité, se confond avec l'objet de sa pensée, et s'extériorise avec ses images mentales.

Cette classification uniquement psychologique des troubles psychopathiques ne fait pas intervenir des facteurs étrangers dans l'analyse des phénomènes mentaux ; elle prend son critérium dans l'ordre même des faits qu'elle analyse et qu'elle

étudie. Elle se dégage également de la forme phénoménale pour saisir, par l'étude et la connaissance des processus mentaux et du mécanisme psychologique, des rapports plus constants entre les phénomènes psychiques, et, grâce à leur abstraction et leur degré de généralisation, elle permettra peut-être d'atteindre à de véritables lois scientifiques.

Ces quelques pages n'ont d'autre but que celui d'évoquer le rôle et les modifications de l'analyse mentale dans les troubles psychopathiques. Nous espérons avoir précisé, par cette courte excursion dans le domaine psychiàtrique, la portée de nos contributions personnelles sur les *lésions psychiques* de la vie mentale. L'activité de l'esprit est de toutes les activités la plus protéique ; souvent même elle nous fait vivre, penser, réfléchir, sans que nous nous rendions compte de son existence. Consciente ou inconsciente, elle agit toujours sous une forme ou sous une autre, qu'elle s'appelle raison ou délire.

N. VASCHIDE,
Chef de travaux du laboratoire de Psychologie expérimentale de l'Asile de Villejuif.

CL. VURPAS,
Interne de l'Asile de Villejuif

ARISTOTÉLICIEN... SANS LE SAVOIR

COUP D'ŒIL SUR L'ANIMISME ET LES THÉORIES MÉDICALES AU XIXe SIÈCLE (1)

I

Depuis quelque temps, le monde médical, en France du moins, semblait avoir délaissé l'importante question du principe vital. On avait comme oublié les longues et retentissantes disputes de l'animisme et de l'organicisme. Si peu qu'un médecin nous en parle, à l'heure actuelle, c'est un véritable événement.

Dans la première moitié du siècle dernier, l'École de Montpellier et l'École de Paris avaient pourtant livré de chaudes batailles. Le vitalisme s'exprimait sous bien des formes, suivant la variété des philosophies médicales, « depuis Bordeu qui admet la pluralité des centres vitaux, depuis Barthez pour qui la vie n'est autre chose qu'un x, la cause inconnue et inaccessible de certains phénomènes spéciaux, jusqu'à M. Lordat qui n'hésite pas à réaliser cette abstraction de Barthez, à la considérer comme une force immatérielle, une et identique, ayant tous les caractères de l'âme, sans être l'âme, et enfin jusqu'au vitalisme animique, ou *animisme,* pour qui cette force se confond avec l'âme pensante elle-même, ce qui est la doctrine de Stahl (2) ».

Qu'il nous suffise de rappeler ces grands assauts de philosophie médicale : sur leurs diverses péripéties, sur le classement des opinions et l'ardeur des coteries, on pourra utilement consulter M. F. Bouillier, *Le Principe vital et l'Ame pensante.* Et précisément, ce livre, paru en 1862, marque, dans l'étude du problème animiste, la phase que l'on peut appeler universitaire et métaphysique. Tissot,

1. A propos d'un livre récent : *La Vie, l'Ame et la Maladie*, par le Dr Leven.
2. *La Philosophie française contemporaine* (1879). — articles publiés dans la *Revue des Deux-Mondes*. — L'article que nous citons fut écrit à propos d'un livre de M. F. Bouillier.

professeur de philosophie comme Bouillier (1), se signalant aux premiers rangs d'un groupe studieux et fervent, tira d'un injuste oubli le vieil animisme d'Aristote. Bouillier, plus spécialement métaphysicien, Tissot, mieux préparé par des études médicales, initièrent le grand public aux péripéties de ces luttes intellectuelles. On pensait dès alors que science et philosophie doivent s'entr'aider par un échange d'informations. On fondait surtout de grandes espérances sur la biologie : on lui demandait une connaissance plus positive des rapports qui — dans le composé humain — unissent le monde physique et le monde moral.

Au sein du corps médical, ces préoccupations subsistèrent quelque temps. Elles ont inspiré les meilleures doctrines de Cl. Bernard, lui ont dicté ses pages plus célèbres. Tout cela est trop connu pour que j'y insiste maintenant.

Les écrits de Chauffard obtinrent moins de vogue. A peine reste-t-il maintenant un lointain souvenir des fortes études publiées dans le *Correspondant*, réunies en un volume : *La Vie*. Et pourtant Chauffard fut un médecin philosophe d'une valeur exceptionnelle. Je ne sais si personne eut aussi vivement que lui le sentiment de la finalité des organismes. Dans son *idée directrice*, Cl. Bernard n'avait guère vu qu'une *cause exemplaire*. Pour Chauffard, comme pour Aristote, la vie, cause formelle, se révèle surtout à l'observation par sa corrélation avec la cause finale. Dans l'organisme tout converge vers un but : « Sans le sentiment de la finalité, la physiologie fonctionnelle périt ou devient un non-sens. » Par là même, Chauffard a merveilleusement compris et mis en lumière l'unité du moi, jusque dans les phénomènes de la vie inconsciente des organismes.

Il conviendrait encore de citer le Dr Frédault. L'auteur de *Forme et Matière* (1877) ne fut pas seulement un animiste, au même titre que le professeur Tissot et le médecin Chauffard. Il prit directement contact avec l'animisme néo-scolastique, et tout en se rattachant à l'opinion scotiste (persistance des formes substantielles), il apporta, avec l'autorité de ses études spéciales, un précieux témoignage en faveur de l'unité du principe vital.

C'était l'heure même où les théologiens et les philosophes scolastiques s'étaient, de leur côté, passionnés pour l'animisme. Rome avait suscité ce mouvement d'études cosmologiques et biologiques. A ce

(1) Plus encyclopédique que Bouillier, Tissot avait été préparé par des études théologiques et médicales à la composition de ses divers ouvrages : *La Vie dans l'homme* (1861) — *L'Animisme et ses adversaires* (1863) — *L'Animisme, ou la matière et l'esprit réconciliés* (1865).

moment de renouveau philosophique et de restaurations médiévales, peu de controverses passionnèrent aussi vivement les studieux Cénacles de la jeunesse cléricale. Alors les néophytes péripatéticiens lisaient avec ferveur le *Composé humain* de Liberatore, le *de mente concilii Viennensis* du cardinal Zigliara, les savantes études de Talamo, les doctes leçons de Battaglini et de Cornoldi. Parti de Rome, ce mouvement fut puissamment propagé dans diverses directions. Pour ne parler que de la France, il inspira divers travaux, de forme et d'inspirations très inégales. Bornons-nous à rappeler les noms de Mgr Sauvé et Mgr Bourquard — de MM. Farges et Gardair — des PP. de Régnon, Maumus, Coconnier... (1)

Mais revenons à l'Académie de Médecine.

Depuis vingt-cinq ans, elle semblait bien désintéressée des controverses animistes, bien peu soucieuse de toutes ces collaborations philosophiques et cléricales. Cl. Bernard était mort en 1878, — Chauffard en 1879. — Depuis lors, un grand silence : tout échange d'idées semblait suspendu entre le divin Esculape et le puéril Aristote.

C'est donc un événement que ce livre récent — où le Dr Leven vient exposer des vues de la plus haute généralité sur *la Vie, l'Ame et la Maladie,* — livre dont les idées fondamentales tendent à combattre l'organicisme et fournissent à l'animisme les données expérimentales les plus précieuses.

II

L'école organiciste ne savait pas comprendre l'*unité biologique,* et se bornait à expliquer la vie par l'organisation. M. Paul Janet a fort sagement critiqué ce faux point de vue. Le système organiciste, nous dit-il, admet bien des propriétés vitales ou des faits vitaux, irréductibles à l'ordre mécanique ou physico-chimique. Mais se bornant à expliquer la vie par l'organisation, renonçant à conditionner en fonction d'un principe vital l'organisation elle-même — l'organicisme donne prise au dilemme suivant : ou bien admettre que l'organisation n'est qu'une application particulière dans des conditions données, des lois générales de la matière — et alors cette doctrine se ramène aux doctrines mécanistes — ou bien admettre « une force ou plusieurs forces spéciales, distinctes des forces mécaniques, phy-

1 Pour l'historique de ce mouvement, consulter entre autres : Mgr Salvatore Talamo, *Il Rinnovamento del pensiero Tomistico*, Sienne, 1878, et le chanoine Élie Blanc, *Histoire de la philosophie*.

ques et chimiques ; et cette force ou ces forces seront dès lors les causes de l'organisation, au lieu d'en être les effets ; mais c'est alors le vitalisme proprement dit, et non plus l'organicisme (1) ». Ce n'est pas à ce point de vue éminemment *ontologique* que s'est placé M. L.

Il ne s'applique d'ailleurs pas directement à combattre l'organicisme, je ne sais même pas s'il le nomme. Mais son livre fournirait les éléments d'une excellente réfutation. Il me semble que ces éléments pourraient se ramener à un double chef : point de vue *métaphysique* de la finalité, point de vue *pathologique*, étiologie des maladies.

En effet, soit que dans ces pages l'on puise des arguments pour montrer la *finalité des organes*, l'idée directrice qui préside à la formation et à la conservation du type, soit que, se plaçant au point de vue *pathologique*, on réfute la thèse exagérée des *entités morbides*, c'est toujours *l'unité de l'âme et de la vie* qu'on envisage, c'est leur suprême causalité qu'on affirme, et l'on n'est pas loin de reconnaître, dans l'unité du *moi*, leur suprême dépendance vis-à-vis de l'âme pensante.

Et d'abord, *point de vue de la finalité :*

C'est à peu près la doctrine physiologique développée par Cl. Bernard et encore plus exactement par Chauffard, sur l'existence d'un principe supérieur qui domine et les forces physico-chimiques et le processus évolutif des organes, soit qu'il s'agisse de la vie, soit qu'il s'agisse de l'âme.

S'agit-il de la vie ? Son rôle est parfaitement décrit dans la *Phase des neuf mois*, où nous voyons la vie composer le mécanisme cellulaire, « le faire à l'usage de l'âme qui vient s'y loger... réaliser le type par l'agglomération des cellules » — le faire en vue de la durée et de la propagation de la vie, — enfin le faire en vue de l'âme (pp. 31 et suiv.).

Par là le *type* se réalise, par là il demeure, par là il est *un*. Il y a d'excellentes pages (67 et suiv.) pour décrire cette durée et cette unité du type, pour montrer qu'elle n'est pas seulement due au *système circulatoire*, mais aussi à la *direction du système nerveux*. « S'il faut considérer chaque centre à part, son véritable rôle ne peut être compris que si l'on considère tout l'ensemble fonctionnel du système nerveux. Ainsi la vie a concouru à l'unification du type par les deux mécanismes du système circulatoire et du système nerveux » (p. 70).

(1) Article déjà cité.

S'agit-il de l'âme : « L'âme aussi a fourni sa part à cette unification en distribuant, en disséminant les sensibilités dans les centres nerveux, sensibilités qui s'influencent réciproquement, à cause des cordons nerveux qui relient ces centres entre eux. »

Et ce rôle directeur de l'âme animale, du principe vital et sensible, est rappelé en vingt endroits, avec la plus grande insistance, avec ce luxe d'exemples qui révèle toute l'expérience du praticien.

Il ne s'agit pas seulement des activités séparées de l'âme et de la vie. Il s'agit de leur concours le plus intime — depuis cette heure mystérieuse où « vie et âme collaborent pour préparer le type en vue du monde » — jusqu'à travers les vicissitudes de l'existence, où vie et âme collaborent pour faire durer leur œuvre.

Vraiment ces pages font bien comprendre ce que disait Paul Janet, avec la sobriété un peu sèche du métaphysicien : « L'organisation n'est qu'un effet du principe vital » ; et de plus elles nous tracent de toute l'activité physiologique un tableau très complet, très animé, où nous est fortement représentée l'unité du principe vital et de l'âme pensante.

Du point de vue de la finalité, passons *au point de vue pathologique*.

On prend son bien où on le trouve : nous userons de remarques fort judicieuses, faites dans... la *Revue socialiste*... — oui, dans la *Revue socialiste* — sous ce titre aussi imprévu que suggestif : *Un socialiste* (M. Leven) *sans le savoir*. Ces remarques sont de... M. Alfred Naquet. Rien d'intéressant comme ses éloges, et surtout ses réserves en présence de l'œuvre qui nous occupe.

Le chimiste-sociologue-député bien connu fait remarquer que M. L. a compris la fausseté d'une doctrine « qui, voulant trouver à chaque trouble fonctionnel une altération concomitante de l'organisme », donnait à cette théorie un sens étroit, une portée antiphilosophique, et finalement aboutissait à un *organicisme pratique*, plein de dangereuses exagérations : « Chaque maladie devenait ainsi une entité, et les spécialités chaque jour plus nombreuses faisaient perdre aux médecins les vues d'ensemble. Il y avait des maladies d'estomac, des maladies de foie, des maladies de cœur, des maladies de poitrine, des maladies nerveuses, des maladies des reins et de la vessie ; et chacune d'elles était, aux yeux du savant qui les étudiait avec un luxe extrême de détails, à peu près complètement indépendante des autres. »

En place de cette déconcertante complication, le Dr Leven a su constater une remarquable unité. De là un système thérapeutique,

qui a déjà opéré en médecine une véritable révolution. Il a suffi pour cela d'accorder une attention suffisante aux troubles fonctionnels préparatoires — à cette origine commune, d'où dérivent les variétés pathologiques : « Aux yeux de M. L., il n'existe pas plusieurs maladies, il n'y en a qu'une à l'origine, dont seules, par suite des circonstances, les terminaisons varient. »

Y a-t-il dans le corps médical beaucoup de partisans du point de vue presque aristotélicien qui inspire M. Leven, et auquel M. Naquet semble se rallier, tout en témoignant d'une certaine défiance pour l'âme et la vie « ces entités distinctes du corps, formant le corps pour leur usage, et présidant à tous les actes de son existence » ? — Y a-t-il dans le corps médical beaucoup de quasi-animistes de cette école ? Nous craignons qu'ils soient bien rares. Et à ce point de vue il faut reconnaître à M. Leven un certain courage, une réelle indépendance de pensée.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les doctrines médicales, telles qu'on les devine dans les œuvres les plus sérieuses, telles qu'elles se divulguent dans les auditoires de Faculté, font abstraction complète du principe vital ; — il est certain que la conception générale est *organiciste,* et que de là découle naturellement toute une pratique médicale dont M. Naquet nous fait, à bon droit, la critique la plus amère — puisque, à l'heure même où chaque maladie devient une entité, « ces spécialités chaque jour plus nombreuses font perdre aux médecins les vues d'ensemble ».

III

Mais on peut professer l'animisme aristotélicien sans le faire entrer franchement dans la synthèse des idées spiritualistes, morales, religieuses.

Aussi bien, spiritualistes d'hier, scolastiques d'aujourd'hui — tous ceux qui s'attachent à les conserver dans leur ensemble et dans leur pureté feront d'importantes réserves, en même temps qu'ils sauront gré à l'auteur de certaines tendances philosophiques, religieuses et morales.

Les tendances philosophiques sont celles que nous avons déjà fait ressortir, au sujet de l'unité de vie végétative et animale. Et pourtant l'âme dont il s'agit est-elle totalement *immersa materiæ ?* — Ou bien s'en échappe-t-elle, s'en dégage-t-elle par quelque endroit ? A certains moments, par l'élévation de son langage, par l'insistance

avec laquelle il revient sur les devoirs religieux et moraux qui incombent à cette âme, l'auteur nous laisserait entrevoir la première solution. Mais alors, par quelle prodigieuse incohérence — ou inconséquence — nous laisse-t-il sur cette déconcertante conclusion, que « le jour où la vie sera épuisée, tout le mécanisme nerveux succombera et alors l'âme livrée à elle-même disparaîtra » ?

Sans doute — si nous avons bien compris les explications verbales autant que le texte de l'auteur — il n'est ici question que de l'âme animale, la seule directement atteinte par la présente étude. Il s'agit d'*abstention méthodique*, non pas d'une expresse négation de l'âme spirituelle. S'il en est ainsi, pourquoi ne s'être pas expliqué un peu plus clairement ? Car il arrive que plus d'un lecteur est déçu, et que... M. Naquet se rassure ! Les tendances religieuses, en revanche si modérées qu'elles soient, ne laissent pas d'offusquer grandement l'auteur de la loi du divorce. Selon lui, M. Leven a eu grand tort de recourir à « ce qu'il appelle la force supérieure qui régit les mondes et qu'il n'ose pas, tant la science maîtrise ici chez lui le sentiment, appeler Dieu ». — Il a eu grand tort surtout d'y recourir pour fonder une morale.

Car M. Leven est très soucieux de la morale, et bien des fois morale et religion se rencontrent associées sous sa plume : il n'a pas cru que la moralité se suffît à elle-même.

Si nous passons du fondement de la morale au détail de ses prescriptions, nous rencontrerons divers points où l'auteur fait voir ce qu'on pourrait appeler la solidarité de l'hygiène et de la morale.

Ici encore, théologiens et moralistes feront d'importantes réserves, notamment en ce qui concerne la grave question des limites imposées à la natalité. Mais en même temps ils profiteront grandement de diverses considérations émises sur le rôle de la femme en famille comme en société sur le féminisme dont les aberrations sont justement réprouvées, sur l'éducation, les dangers de l'école contemporaine et de l'intellectualisme à outrance, sur le fatal divorce entre le sentiment scientifique et les croyances religieuses, etc...

L'auteur insiste souvent sur le principe d'autorité, la distinction et la nécessaire inégalité des classes, sur les multiples relations de l'individu avec l'organisme social, etc... Par cette constante préoccupation du bien social, par la satisfaction qu'il veut donner aux plus légitimes revendications populaires, il a pu être qualifié de « *socialiste sans le savoir* ». — Mais, ici surtout, il nous semble que M. Naquet violente la pensée, qu'il trahit l'auteur plus qu'il ne l'interprète.

Outre la nécessité d'une connexion entre morale et religion, je puis signaler une notable divergence entre les deux penseurs. Au fond, la morale de M. Naquet est essentiellement une morale *individualiste ;* méconnaissant le principe d'autorité, elle nous semble se passer volontiers de l'éducation familiale et des croyances traditionnelles.

Dans le système philosophique et moral de celui qui nous a donné la loi du divorce ce mépris de l'autorité familiale est tout à la fois un point de départ vicieux et une conséquence déplorable.

Dans l'ensemble d'idées que nous présente *La Vie, l'Ame et la Maladie*, nous avons au contraire été heureux de constater une tendance éminemment sociale, c'est-à-dire *autoritaire :* une des idées chères à l'éminent praticien, c'est que l'enfant naît dépendant de la famille et de la société, que cette dépendance, morale aussi bien que physique, n'est pas un fait passager, transitoire, mais qu'elle constitue une longue phase de la vie et nécessite par là le concours des parents, la stabilité de la famille, la conservation des traditions.

Pour M. Leven, cette période de dépendance éducatrice dure... vingt-cinq ans !

Voilà ce qu'on peut appeler une morale familiale — une morale sociale — non point socialiste.

M. Leven est antisocialiste... toujours sans le savoir.

A. DE LA BARRE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — ESTHÉTIQUE

ÉTUDES ESTHÉTIQUES, par M. G. Léchalas, Paris, Alcan, 1902.

Le livre de M. Léchalas est moins l'exposé d'une théorie philosophique du beau qu'une étude très pénétrante des conditions dans lesquelles le beau est réalisé par les arts. On pourra juger, à l'analyse que nous en allons présenter, combien ce sujet est vaste et fécond.

Sous forme d'introduction, M. Léchalas critique les différentes définitions du beau. Il s'arrête à celle-ci : le beau, c'est l'être affectant agréablement la sensibilité (1). Mais si le beau est l'être, le laid sera donc quelque chose de purement subjectif. L'auteur admet cette conséquence. Nous croyons que l'on pourrait l'éviter en remarquant que le beau ne se confond pas absolument avec l'être, mais implique un certain degré d'être, une certaine perfection.

L'art est défini par l'auteur dans un premier chapitre : c'est la réalisation volontaire du beau. A ce propos, nous trouvons discuté un problème de grande importance : Le but de l'art est-il de transmettre des émotions? Telle est l'opinion de Tolstoï. M. Léchalas, lui, oppose l'opinion de Hanslick, d'après laquelle le vrai musicien s'occupe très peu des émotions que le chant peut provoquer, mais est sensible uniquement à la beauté de l'enchaînement des sons. M. Combarieu soutient de même qu'il y a des jugements musicaux. C'est faire du beau musical une affaire purement intellectuelle. M. Léchalas se tient entre les deux extrêmes et, généralisant la question, décide

(1) Il importe de noter que le mot sensibilité est employé ici dans le sens moderne, comprenant les sentiments intellectuels aussi bien que la sensibilité organique.

que la beauté d'une œuvre d'art et sa valeur émotionnelle ne sont nullement antinomiques. Certaines émotions n'ont-elles point par elles-mêmes leur beauté? Sans doute, les uns sont plus touchés de la beauté pure, les autres plus touchés par l'émotion ; mais chez tous les deux sentiments se complètent et se renforcent loin de s'opposer.

Le chapitre second pose une question très controversée aujourd'hui : L'art doit-il imiter exactement la nature? On sait que tel est le but visé spécialement par les peintres dits impressionnistes. M. Léchalas pense que ce but est inaccessible et il en déduit longuement les raisons, en s'appuyant sur la pratique des peintres et l'opinion des critiques d'art. Le peintre ne peut copier parfaitement la nature ; il doit faire autre chose en tendant vers la réalisation progressive d'un idéal. Ce chapitre renferme un exposé très lucide de la théorie des couleurs proposée par M. Charpentier, des ressources qu'y trouvent les peintres pour imiter les tonalités de la nature et de la méthode connue en peinture sous le nom de touche divisée.

Le chapitre troisième traite des rapports de l'art avec les mathématiques. Notre nature tend vers les mouvements rythmiques et coordonnés, de là le charme de la poésie et l'importance de la mesure en musique. De plus, les rapports mathématiques des vibrations règlent la concordance des sons. L'auteur étudie avec M. L. Boutroux la génération de la gamme diatonique basée sur la production des harmoniques. La gamme mélodique n'est pas tout à fait identique à la gamme harmonique, comme l'a remarqué M. Charles Henry. L'auteur examine aussi la conception de l'abbé de Lescluze qui, par des considérations très ingénieuses, a appliqué aux couleurs les lois de la gamme des sons. Reste une difficulté encore mal éclaircie. Doit-on assimiler les couleurs au timbre ou à la hauteur des sons? M. Léchalas remarque très justement que, dans ces tentatives de réduction des lois de la sensibilité à des formules mathématiques, il y a une grande part donnée à l'hypothèse. Cependant les faits rigoureusement constatés suffisent pour montrer que l'on ne poursuit pas une chimère.

La suggestion dans l'art est l'objet du quatrième chapitre. La suggestion est très à la mode aujourd'hui. On ne peut nier qu'elle ne concoure à compléter les données presque toujours imparfaites des sens. Ainsi l'espace nous paraît continu, bien que les éléments sensibles de la rétine soient discontinus. Les artistes profitent de cette propriété de la sensibilité physiologique. Ils vont parfois jusqu'à fausser la représentation matérielle pour paraître plus vrais. Il ne faut pas cependant en abuser. Les trompe-l'œil doivent être réservés

pour les dioramas. M. Léchalas condamne également ces moyens artificiels employés dans certains théâtres pour concentrer l'attention sur la scène. Le spectacle de la salle n'est point inutile. L'effet général en est accru et l'émotion de chacun est multipliée par l'émotion de tous.

A ce propos, l'auteur touche à une question qui est peut-être un hors-d'œuvre, mais qui a un intérêt philosophique. L'émotion est toujours accompagnée de troubles physiologiques. En est-elle la cause ou, au contraire, n'est-elle que le sentiment confus de ces troubles ? Lange et plusieurs auteurs contemporains tiennent pour la seconde hypothèse. M. Léchalas la repousse. Il relève des cas où l'origine de l'émotion est certainement intellectuelle. Toutefois il paraît admettre que la pensée pourrait, par l'intermédiaire du cerveau, exciter un trouble physiologique d'où résulterait l'émotion. Nous croyons, nous, que l'émotion et le trouble physiologique sont deux manifestations d'une même disposition de l'âme, et que l'émotion peut être excitée aussi bien par l'objet intellectuel ou par une impression physique.

Dans le cinquième chapitre, à propos de l'affinité des arts divers, l'auteur revient sur les rapports des sons et des couleurs, puis il examine les conditions de l'alliance de la poésie et de la musique, principalement dans le drame lyrique. Il juge que les deux arts doivent se faire des concessions réciproques ; mais il incline au fond pour donner la supériorité au musicien.

On sait que toute œuvre d'art a un sujet et que dans les grandes œuvres littéraires le développement de ce sujet constitue l'intrigue. Autrement, l'œuvre d'art fait appel à la curiosité. Dans le chapitre sixième, M. Léchalas recherche les avantages et les inconvénients de cette association de deux principes. On sait l'abus qui est fait de nos jours de notre tendance native à la curiosité. La satisfaire est la grande affaire des lecteurs et par suite des auteurs. Que de gens lisent un roman en tournant les pages uniquement pour arriver au dénouement ! Que devient l'art véritable dans ces conditions ? Cependant on ne peut se passer d'un sujet. Il faut même qu'il soit nettement délimité. Mais il ne faut pas entrer dans des précisions qui absorberaient l'attention au détriment du sentiment esthétique. Point de couleur locale exagérée. Il suffit que les usages et les costumes de l'époque où se place l'action soient représentés de manière à ne pas heurter l'idée que l'on s'en fait communément.

Le dernier chapitre est consacré aux rapports de l'art avec la morale. L'auteur reproduit l'opinion de M. Brunetière que l'art est

une force dont l'emploi ne saurait être réglé par elle-même ; elle doit se soumettre aux préceptes de la morale. Mais le grand critique exagère quand il prétend que l'art renferme en soi un principe d'immoralité, parce qu'il agit sur le sens. La sévérité de Bossuet condamnant toute représentation théâtrale est également excessive. Le P. Sertillanges a très bien remarqué que le beau par lui-même est moral, parce qu'il élève l'âme. L'art comme toute chose humaine a ses dangers, mais ils ne lui sont pas essentiels. Au contraire, dit P. Bourget, il faut avoir une haute valeur morale pour être vraiment un grand artiste.

Ce résumé du beau livre de M. Léchalas, si incomplet qu'il soit, donnera néanmoins l'idée de l'intérêt qu'il présente, et des questions très élevées et très actuelles qui y sont étudiées. Au fond, pour M. Léchalas, le but essentiel de l'art est la production du beau ; l'émotion, la curiosité, l'imitation de la nature, la fidélité à la couleur locale, sont des accessoires souvent très utiles, mais qui ne doivent point masquer la valeur transcendante de l'idéal. Nous nous associons pleinement à cette appréciation, et nous avons essayé de faire comprendre les motifs dont s'est inspiré l'auteur.

Ce que nous n'avons pu reproduire, c'est le sentiment exquis de l'art dont il fait preuve, l'impartialité et en général la sûreté de ses jugements, la connaissance très étendue qu'il montre de la littérature du sujet. Nous avons lu cette étude avec plaisir et profit et nous sommes assurés qu'il en sera de même pour tout lecteur qui aime les arts et veut se rendre compte de leur puissance sur l'âme humaine.

Cte DOMET DE VORGES.

LA CRITIQUE MYSTIQUE ET FRA ANGELICO, par J.-C. Broussolle, in-18, Paris, Oudin.

La théorie d'art chrétien que nous propose M. l'abbé Broussolle n'est pas tout à fait inédite, puisqu'elle se trouve déjà formulée, en ses lignes essentielles, dans la *Somme philosophique* de saint Thomas ; mais elle est fort habilement rajeunie, éloquemment développée, et présentée avec de si bons arguments de raison et de bon sens que tous les critiques voudront y souscrire.

Qu'y a-t-il dans une œuvre d'art? Deux choses : un élément visible et un autre invisible, une pensée et une expression de pensée, une matière, si on veut, et une forme, une âme et un corps. — Le corps,

l'art païen l'entoura d'un culte assidu et souvent excessif. C'est le propre de l'art chrétien d'avoir inspiré aux artistes un plus juste souci de l'âme. Est-ce à dire que les sculpteurs et les peintres doivent négliger le corps pour ne penser qu'à l'âme et à l'immatériel? Une critique soi-disant mystique le voudrait, et le P. Marchese et Montalembert, et Rio et Cartier, n'ont si passionnément loué l'Angelico que parce qu'il avait, croyaient-ils, complètement sacrifié la matière à l'esprit.

Or, rien n'est moins exact. Ce qui a mis Fra Giovanni au-dessus des autres peintres, c'est précisément d'avoir su faire, avec un rare bonheur, la part respective qu'il convenait d'accorder au corps et à l'âme, à la matière et à la pensée.

Certes, Angelico fut un saint, un saint ardent et candide, de plus en plus enthousiaste de l'idée mystique. Cette idée, dans ses créations, rayonne toujours et admirablement au-dessus de la matière. Mais il ne dédaigna jamais le corps. Il ne commit pas la faute de confondre ce qui est moins noble avec ce qui ne l'est pas du tout. Il étudia donc l'anatomie et la statique, comme il avait étudié le dessin et l'harmonie des couleurs. Il s'initia par un labeur incessant à tous les secrets de son art. Son rêve fut de progresser sans cesse, de devenir plus excellent, d'aviver, par un effort quotidien, sa piété et sa science, d'être un peintre plus habile et un moine plus parfait. Et ainsi soutenu par une vision toujours plus belle et une technique toujours plus sûre, il a pu nous laisser des œuvres qui sont des modèles achevés d'art chrétien.

A. GALY.

II. — PHILOSOPHIE MORALE ET RELIGIEUSE

NOS VRAIS ENNEMIS, par le R. P. Sertillanges, o. p., Paris, Lecoffre, 1902.

Voici un livre d'une grande opportunité. Les vices de notre société si bouleversée, si peu sûre du lendemain, y sont signalés avec énergie et avec une éloquence imagée dont la hardiesse étonne quelquefois. Plusieurs des auditeurs, car l'ouvrage est une suite de discours prononcés dans une réunion de jeunes gens, auront sans doute trouvé l'orateur un peu sévère. Le Ministre de l'Évangile n'est pas pour flatter les passions, mais pour dire la franche et pleine vérité.

Le R. P. Sertillanges nous montre d'abord la société française déchirée par la haine, haines de sectaires, haines religieuses, haines

politiques, haines de classes, haines de races. Un pareil état de choses, s'il se continue, nous présage le sort de la Pologne. L'orateur demande l'apaisement, comme le président de la République le demandait l'autre jour à Dunkerque. On a vu par des incidents récents quels sont les partis qui s'y refusent le plus. Hélas! il arrive trop souvent que le prédicateur parle pour ceux qui ne viennent pas l'entendre.

Et quelles sont les causes de ces haines, le savant religieux en signale quatre qu'il appelle nos vrais ennemis : le faux savoir, la fausse liberté, la fausse égalité et le vice impur.

La science est devenue une puissance politique, trop peut-être, puisque certains savants pour avoir réussi dans une partie se sont crus bons à toutes les tâches. En soi, l'influence de la science est bonne, mais il y a une fausse science qui est très dangereuse, cette fausse science n'est pas nécessairement celle des incroyants, comme la vraie science n'est pas nécessairement l'apanage des chrétiens ; la fausse science est celle qui est guidée par un parti pris, qui sort de son domaine, qui affirme ce qu'elle ne sait pas et qui se sert de son influence pour détruire des croyances qu'elle est incapable de remplacer.

Si des savants abusent de la science, le peuple est préparé à les écouter par une fausse instruction. On a accompli dans ces derniers temps des efforts prodigieux pour l'éducation des masses. C'était une grande pensée qui pouvait être très féconde. Malheureusement la formation morale a manqué. On a formé des jeunes gens qui, parce qu'ils savent lire, se croient en état de décider de tout, des électeurs qui veulent trancher les plus grands problèmes sociaux avec une information presque nulle, des hommes vicieux parce qu'ils n'ont plus aucune croyance. Il faut que les catholiques s'appliquent à remédier à ces désastreuses tendances, qu'ils apprennent au peuple ses devoirs. Ils ne manquent pas d'orateurs distingués. Par la parole on peut exercer une influence immense, moins durable peut-être que par la presse, mais plus pénétrante.

Un autre ennemi de la paix sociale, c'est une fausse idée de la liberté. La liberté est une force admirable, c'est le levier du progrès ; mais elle n'est pas par elle-même un but, elle est un moyen. Les hommes ne naissent pas libres, comme le dit la *Déclaration des Droits de l'homme ;* ils naissent engagés dans une foule de devoirs, parce qu'ils naissent dans un milieu dont ils font partie et dont ils sont obligés de tenir compte. La liberté est le moyen de remplir ces devoirs et de réaliser le bien : le bien propre par la liberté indivi-

duelle, le bien social par la liberté civile, le bien de l'État par la liberté politique. A ce point de vue, la liberté et l'autorité ne s'opposent pas. Toutes deux ont en vue le bien social. L'une est le ressort qui pousse à la réalisation du bien, l'autre est le balancier qui règle les mouvements du progrès. Il n'est rien moins qu'équitable de juger les gouvernements du passé et ceux des autres pays sur l'application qu'ils font des libertés qui nous paraissent nécessaires. A chaque époque et dans chaque société, il est une dose de liberté dont les citoyens peuvent user utilement pour leur bien propre et pour le bien de tous. Tout gouvernement qui accorde les libertés compatibles avec l'état de civilisation a le droit de se dire libéral.

On comprend l'égalité encore moins peut-être que la liberté. Devant Dieu nous sommes tous égaux, destinés à la même béatitude éternelle. Mais, dans l'ordre naturel, il n'est pas vrai que nous naissions égaux ; nous différons par nos facultés physiques et par notre intelligence. L'inégalité étant dans la nature, il est inévitable qu'elle se retrouve dans la société. Toujours, dans l'ordre social, la volonté et l'intelligence joueront le premier rôle. Par là il s'établit une hiérarchie naturelle ; on ne pourrait la détruire qu'en empêchant tout progrès. On ne peut même empêcher les supériorités acquises par voie d'héritage, car ce serait nier la solidarité des membres d'une même famille, solidarité qui est aussi dans la nature.

Cependant il y a une égalité qui n'est point chimérique, c'est celle qui permet également à toutes les facultés naturelles de se faire jour, à toutes les valeurs de se manifester. C'est le droit égal pour tous les hommes d'user de leurs facultés inégales. Le droit de ne rien faire n'existe pas. Il faut arriver à supprimer tous les parasites et tous les privilégiés inutiles. Mais c'est une erreur absolue de croire que l'on pourrait établir une égalité matérielle entre les hommes. On n'y arriverait que par la misère absolue. Que les petits se consolent ; s'ils ont une moindre part dans les biens de ce monde, ils peuvent être grands et très grands par le cœur. La religion leur fait entrevoir le jour où ils pourront avoir les premières places. Chacun vaut ce qu'il vaut devant Dieu.

Le Révérend Père fait remarquer non sans malice que ces mêmes hommes qui prêchent l'égalité absolue et la propriété collective attaquent avec fureur les couvents, c'est-à-dire les seuls endroits où l'on ait réalisé pratiquement leur idéal.

Les deux derniers discours sont consacrés au dérèglement des mœurs. On pressent tout ce qu'un prédicateur peut dire sur un pareil sujet. Mais pourquoi le P. Sertillanges compte-t-il ce vice parmi les

causes de ruine de l'ordre social ? Ah ! c'est qu'il énerve l'individu au détriment de l'avenir de la race, il déshonore la famille et souvent en amène la dissolution ; enfin il multiplie dans la société les situations anormales. Il diminue les naissances légitimes et multiplie les enfants sans famille et sans foyer. Il prépare toutes les démoralisations et particulièrement la perte du sentiment religieux. L'ennemi le sait bien et il est à remarquer que chaque fois que la secte prépare un nouveau coup contre l'Église, ce coup est précédé d'une multiplication extraordinaire des publications obscènes.

L'orateur ne pouvait toucher ce sujet sans parler du divorce. Il ne veut point juger la loi, elle a pu peut-être autoriser le divorce, comme elle réglemente la prostitution. Mais il juge ceux qui s'en servent et déclare que le divorce n'est pour eux qu'un adultère légal. Le mariage n'est point fait pour le bonheur des époux, il est fait pour l'enfant. Le divorce, c'est l'enfant sacrifié, ballotté comme une épave que le vaisseau disloqué laisse tomber à la mer.

Nous avons cherché à résumer par quelques traits affaiblis les belles et éloquentes conférences du R. P. Sertillanges. Nous leur souhaitons un grand retentissement. Il y a là des leçons utiles pour tous, pour les jeunes gens qui ont besoin de garder un cœur pur, pour les hommes égarés par les sophismes révolutionnaires, et aussi pour tant de chrétiens qui ne sont point assez de leur temps, qui ne savent pas étudier d'assez près les besoins comme les défauts de l'esprit nouveau et qui restent trop passifs devant la grande lutte qui se poursuit entre l'Église et les ennemis de Dieu.

Cte DOMET DE VORGES.

IL CATECHISMO CATTOLICO (*Testo di Mons. Shüller*), *dilucidato da Postulati scientifici e Comenti fondati sovra gli studi moderni*, da Dottor Mons. S. di BARTOLO, canonico decano della cattedrale di Palermo. 1 vol. in-12, Roma, Federico PUSTET, Palermo, Alberto REBER, 1902.

Le mot *scientifique* doit être pris ici dans son acception la plus large, laquelle comprend les vues philosophiques aussi bien que les aperçus relevant des sciences proprement dites. Telle est bien, du reste, la pensée de l'auteur qui, dans son avant-propos, fait appel non seulement aux hommes de science, mais à ceux qui cultivent le savoir universel : « *Cultori del sapere universale.* »

Le volume comprend quatre grandes divisions traitant respective-

ment : de la Foi, de l'Espérance, de la Charité et des Sacrements, le tout précédé d'une liste de 208 propositions évidentes soit par elles-mêmes, soit logiquement, chacune renvoyant à la page du volume où la question est développée.

Comme l'indique son titre de *Catéchisme*, les sujets y sont traités par demandes et réponses ; le texte de celles-ci est emprunté à Mgr Ludovico Schüller ; elles sont accompagnées de développements et de commentaires qui sont l'œuvre propre de l'auteur.

Donnons-en quelques exemples.

Au chapitre Ier, à cette question : « Qu'est-ce que la foi ? » et à la réponse : « La foi est une vertu surnaturelle que Dieu met en notre âme et par laquelle nous croyons ce que Dieu nous a révélé et ce que la sainte Église nous enseigne », l'auteur ajoute un commentaire de deux pages ayant pour objet de développer le sens et la justification philosophique de ces assertions nécessairement sommaires. Ce commentaire consiste en une théorie abrégée de la connaissance et de ses différents objets dont la conclusion est que la foi n'implique aucune contradiction « avec la science » (*alla scienza*), autrement dit avec la raison.

Un peu plus loin, à propos de la Révélation, l'auteur pose et justifie, avec grande abondance de preuves tant rationnelles que de fait, ces deux propositions, à savoir que si la doctrine divine n'était pas révélée, elle serait impuissante et que, en fait, Dieu l'a révélée, comme le prouve l'histoire de tous les peuples. La première proposition est un postulat scientifique rationnel ; car si la créature intelligente peut communiquer des idées à une autre créature intelligente, il répugne à la raison que Dieu ne puisse en user de même envers sa créature. La seconde n'est pas moins scientifique, car, à la repousser, il faudrait renier l'histoire entière. Près de quatre pages sont employées à établir cette thèse.

La question des peines de l'enfer est exposée en son lieu et discutée avec une logique serrée et irréfutable.

La réponse à cette demande : « Qu'est-ce que l'Eucharistie ? » est suivie d'un exposé métaphysique et scientifique montrant la convenance de ce mystère. La minéralogie, la botanique, la physiologie, la paléontologie même et la microbiologie sont invoquées pour montrer à combien de mutations variées les corps sont soumis. L'auteur montre que, soit dans la scolastique aristotélicienne, soit, suivant les vues cartésiennes sur l'étendue et l'impénétrabilité des corps, soit avec la monadologie de Leibnitz, soit enfin avec les théories atomiques modernes, le mystère eucharistique, tout en restant un mystère

dépassant les limites de notre raison, ne présente cependant aucune contradiction.

Ces exemples suffisent pour donner une idée du *Catechismo cattolico* de Monsignor di Bartolo. Le côté philosophique nous a paru y tenir une place beaucoup plus grande que le côté scientifique proprement dit. A cela rien d'étonnant ; car si les données de la Foi ont quelques points communs avec la *Science* au sens particulier et tout moderne de ce mot, elles en ont un bien plus grand nombre avec la science philosophique qui embrasse tout entier le domaine de la raison.

C. DE KIRWAN.

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

JOH. NEP. ESPEN BERGER.— *Die philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im XII Jahrhundert.* — De la collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* — Band III. Heft V. 140, in-8°. Münster i-W. Aschendorffsche Buchhandlung.

Ce fascicule nouveau de l'excellente collection de MM. BAUMKER et VON HERTLING nous offre une étude consciencieuse et appliquée de la philosophie d'un théologien qui ne fut pas philosophe, qui fut à peine un théologien. L'œuvre de Pierre Lombard, ce *Liber sententiarum* qui fut jusqu'au XVIe siècle, où la *Somme* le détrôna, le livre universellement commenté dans toutes les Universités d'Europe, n'est, au fond, qu'une mosaïque de textes d'Écriture sainte, de Pères et de Conciles, et d'opinions théologiques, groupés sous des rubriques claires et pratiques. Il n'eut même pas alors le mérite de la nouveauté, car toute une littérature de *sententiæ* florissait : Abélard avait écrit le *Sic et Non ;* Hugo de Saint-Victor un *Liber sententiarum* dont celui de Pierre Lombard reproduit jusqu'à des chapitres entiers mot pour mot, ce qui passerait volontiers pour un plagiat chez des modernes, ce qui en tout cas ne passera en aucun temps pour une preuve d'originalité. L'originalité est également absente de la critique de Pierre Lombard (M. E. n'a point étudié le problème intéressant des sources historiques du *Livre des sentences*) ; elle est surtout absente de sa philosophie, si l'on peut appeler de ce nom l'équivalent de synthèse qui lie les morceaux rapportés d'une compilation pratique. Ne pouvant découvrir une pensée maîtresse pour en déduire tous les détails de la théologie de Pierre Lombard, M. E. se contente d'en dégager

selon une méthode assez extérieure, la seule possible ici, des propositions qu'il ramène à des points de vue, un peu pompeusement dénommés : Logique, Ontologie, Psychologie, Théologie, Éthique. Et chaque fois, les résultats de son enquête amènent M. E. à conclure que l'apport de Pierre Lombard est à peu près nul, et que son « éclectisme » lui permet d'absorber sans les digérer des tendances plutôt diverses, le platonisme de saint Augustin, sa grande source, et l'aristotélisme de Boëce, le mysticisme de Hugo de Saint-Victor et le rationalisme d'Abélard. La bienveillance même que l'impersonnalité de Pierre Lombard assure à ces éléments disparates, et l'attitude imprécise que le docteur a dans les questions qui passionnaient ses contemporains (universaux, etc.), font que, d'une part, en lui « on entend assez facilement toute l'école du XIIe siècle », — et M. E. a su tirer excellent parti de cette circonstance, — et que, d'autre part, l'indécision même des doctrines rendaient possibles les commentaires les plus opposés, — et les écoles postérieures surent en profiter, se trouvant à l'aise en un édifice susceptible des achèvements les plus divers.

La monographie de M. E. est écrite avec beaucoup de critique et de sérieux, dans un style clair.

E. CHARLES.

IV. — MANUELS DE PHILOSOPHIE

TRAITÉ DE PHILOSOPHIE CONFORME AUX DERNIERS PROGRAMMES DES BACCALAURÉATS CLASSIQUE ET MODERNE, par Gaston Sortais. T. II, *Logique, Morale, Esthétique, Métaphysique,* in-12 de XXXI-364 pages. Paris, Lethielleux, 1902.

J'ai déjà loué, en annonçant le tome Ier de cet ouvrage, les qualités d'exposition claire et facile qui le caractérisent, ainsi que le sens pratique de l'enseignement. L'auteur s'est avant tout préoccupé de rendre accessibles à la moyenne des esprits les questions, si nombreuses et si complexes, dont le programme officiel exige l'étude. Assurément, ce grand souci des avantages pratiques de l'enseignement élémentaire est parfois une gêne. Elles empêchent de creuser une question, de montrer ses obscures et délicates connexions avec un ensemble de théories voisines. Dans l'impeccable et systématique arrangement des doctrines et des idées, numérotées et paragraphées, peut-être disparaissent certaines nuances, qui seraient nécessaires à

l'intelligence complète de la question historique ou métaphysique. Mais l'auteur nous paraît avoir senti la difficulté de concilier le but professionnel et la perfection théorique. On lui saura gré de s'être avant tout soumis aux programmes d'enseignement secondaire, et de n'avoir point cherché à secouer leur joug, alors même qu'il pouvait sembler plus pesant et plus tyrannique.

Dès lors, pourquoi s'étonner qu'il ait dû négliger les lignes maîtresses de telle question importante ? Parlant de la *certitude relative aux lois de l'activité morale* (p. 320), l'auteur nous dit avec raison que l' « on devrait restreindre le sens de certitude morale à ce cas, comme on réserve celui de certitude physique au cas des lois du monde extérieur ». En conséquence, nous aurions voulu une théorie plus cohérente et plus synthétique de ces lois de l'activité morale, de la certitude qu'elles engendrent, de la foi au témoignage qui repose sur elles. Cela est important pour mainte question actuelle. On comprendrait mieux, je pense, la nature des *lois historiques et sociales* qui sont trop brièvement exposées (p. 287).

Oui, assurément ; mais l'auteur a dû écrire pour des candidats au baccalauréat.

Le manuel est toujours bien informé, très richement documenté. A ce titre, c'est un excellent travail que nous recommandons vivement à quiconque cherche un *renseignement* abondant pour la rédaction d'un article ou d'une conférence. Comme il arrive le plus souvent en pareil cas, cette copieuse bibliographie peut bien dissimuler par ci par là quelques lacunes : par exemple, nous avons vainement cherché, à propos du *fondement de l'obligation,* la conférence où Mgr d'Hulst étudie avec tant de profondeur *la Morale et le Devoir* (1891, 4e conférence) et, à propos de l'*Universalité de la conscience morale,* le remarquable chapitre que M. de Quatrefages consacre à cette question dans son livre : *l'Espèce humaine.*

B. DE CARROY.

V. — PSYCHOLOGIE

W. WUNDT. VŒLKERPSYCHOLOGIE. ERSTER BAND. DIE SPRACHE, Leipzig, W. Engelmann, 1900.

La verte vieillesse de M. Wundt n'est pas stérile. Sous le titre de *Vœlkerpsychologie,* il entreprend un grand ouvrage où il étudiera

« les lois de développement des langues, des mythes et des mœurs ». Ce sera le digne complément de cette série qui comprend déjà les *Leçons sur l'âme des hommes et des bêtes*, la *Logique*, l'*Éthique*, la *Psychologie physiologique*, pour nommer seulement les anneaux les plus solides de la chaîne. Deux volumes de la *Vœlkerpsychologie* ont paru, et tous deux s'occupent du langage. Le premier, dont nous signalerons aujourd'hui les thèses les plus neuves et les principales conclusions, étudie en cinq chapitres les *mouvements expressifs*, la *langue des gestes*, les *phonèmes*, les *modifications phonétiques*, et la *formation des mots*. Ce ne sont pas seulement des études détachées. Tout y est fortement lié. Car on retrouve partout dans ces pages cette doctrine de l'évolution que Wundt n'a pas peu contribué à élargir comme à préciser, et qu'il a si habilement fondue avec les principales thèses du criticisme.

« Le problème de l'origine du langage formait naguère le contenu « le plus essentiel, sinon unique, de ce qu'on appelait communément « philosophie du langage. Ce domaine des spéculations métaphy- « siques s'occupait non pas des phénomènes et des lois des parlers « réellement existants, mais de leur origine possible. Sa donnée « n'était pas le langage lui-même, mais avant le langage. Essentiel- « lement différente est la position prise par la psychologie vis-à-vis « du problème. » (IIe part., p. 584.) A quel titre, en effet, les langues intéressent-elles le psychologue ? C'est qu'elles sont des phénomènes essentiels dans l'évolution générale des sociétés humaines, et qu'elles président à la genèse des créations intellectuelles de toute communauté. Aussi ne sont-elles pas objet de psychologie individuelle, mais, avec les mythes et les mœurs, de psychologie sociale (*Vœlkerpsychologie*). D'autres phénomènes encore expriment l'état social de l'homme. L'art, par exemple, ou la littérature, ou la science. Mais en eux se montre trop nettement l'action de l'individu pour qu'on les puisse rattacher directement à la vie commune. Ils forment comme la transition du domaine de la psychologie expérimentale, qui analyse les états de conscience individuels, aux régions de la psychologie sociale, où se rangent les fonctions plus complexes de la vie de relation mentale.

Mais le langage n'est point une chose absolument détachée du reste de l'être humain. Il se rapporte directement aux expressions psycho-physiologiques de la vie interne. Aussi Wundt commence-t-il par étudier les « mouvements expressifs ». Ces mouvements sont automatiques (réflexes) ou appétitifs, ou volontaires. Il n'y a pas lieu de croire à une ligne continue d'évolution des premiers aux derniers.

Le mouvement volontaire n'est pas sorti du mouvement réflexe. En fait, c'est quelquefois le contraire qui se produit. Naturellement les relations sont très étroites de ces mouvements avec les sentiments et les émotions. Sur ce point, l'atlas de courbes pléthysmographiques, publié par le Danois A. Lehmann, démontre l'existence d'une intercomposition et d'une gradation des mouvements expressifs où l'on peut trouver le principe d'une classification physiologique des sentiments. Quant aux émotions, « grâce à l'unité naturelle de l'organi- « sation psychophysique, qui ne doit pas être comprise autrement que « comme la présupposition empiriquement irréductible des phéno- « mènes et de la vie physique et de la vie psychique, chacune d'elles « est accompagnée de mouvements qui répondent à son caractère ». (Ire part., p. 52.) Ces mouvements expressifs ont pour fin de contribuer à la résolution de l'émotion.

Peut-on ramener la multiplicité de ces mouvements à une unité physiologique, à un « centre d'innervation » qui serait le point de départ de toute excitation ou inhibition de ce genre? En un mot, y a-t-il « un centre » des sentiments? Physiologiquement on ne peut l'assurer, quoique les faits de l'expérience interne conduisent à l'admettre. S'il existe, il doit se confondre avec le « centre d'aperception ». Ce serait, du reste, une erreur de nous le représenter indépendant du système nerveux, tout entier intéressé aux mouvements expressifs, non seulement par l'entrecroisement et la complication des innervations directes, soit sensibles, soit vasomotrices, mais encore par les réactions sensorielles que produisent ces mouvements. La variété intensive des émotions obtient ainsi son correspondant physiologique dans la variété extensive de leurs expressions.

Le contenu sentimental des émotions — toute émotion étant un complexus de sentiments — caractérise chacun des mouvements expressifs soit comme intensif, soit comme représentatif. L'expression de l'émotion peut en effet se produire sous forme d'une véritable explosion musculaire, surexcitation ou arrêt instantanés des mouvements du visage ou de l'appareil moteur. Elle peut être mimique, lorsque les muscles de la face entrent seuls en jeu. Enfin, elle a souvent le caractère d'une pantomime, lorsque les bras et les mains prennent part au mouvement. C'est ce mouvement pantomimique, représentatif, qui est plus spécialement approprié à la désignation des objets, soit par indication, soit par imitation. Or, dit Wundt, « considéré dans sa genèse, ce mouvement n'est autre chose que le « mouvement fait pour saisir, affaibli jusqu'à être devenu une simple

« indication ». (Ire part., p. 125. Un geste reçoit sa signification de l'objet que le mouvement qu'il représente était primitivement destiné à atteindre.

Telle est l'origine de la « langue des gestes », que W. étudie ensuite chez les sourds-muets, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, chez le populaire napolitain, enfin, chez les moines cisterciens. Pour ces quatre cas seulement nous avons des documents à peu près sûrs et complets. Appliquant ici sa distinction des mouvements expressifs, Wundt différencie les gestes indicatifs et les gestes descriptifs. Et ces derniers eux-mêmes, les plus intéressants, sont imitatifs, picturaux ou symboliques. Or, les gestes indicatifs, imitatifs et picturaux se retrouvent très souvent identiques dans les milieux les plus éloignés et les plus différents. C'est ce qui a fait donner à la langue des gestes le nom de langue universelle. Il n'en est pas de même des gestes symboliques. Ils supposent d'ordinaire entre le mouvement expressif et l'objet exprimé une longue série d'intermédiaires, qu'il est le plus souvent impossible de rétablir.

Il paraîtrait à première vue que la langue des gestes ne peut avoir de grammaire. Les catégories qui expriment les relations des mots et des idées lui manquent. Mais certaines langues parlées elles-mêmes ne possèdent pas ces catégories et les remplacent suffisamment par la position respective des mots : les gestes obtiennent de même leur signification par la place qu'ils occupent relativement les uns aux autres. Du reste, s'ils ne sont point susceptibles de déterminations grammaticales, ils expriment cependant tous l'une des trois catégories logiques d'objet, de qualité ou d'état, et leurs relations réciproques peuvent être marquées par des gestes auxiliaires que l'on doit comparer aux flexions et autres éléments formels des langues parlées. Ce dernier moyen est particulièrement nécessaire à cause de la multiplicité des sens que peut avoir un même geste. C'est de cette façon que les sourds-muets arrivent à représenter les relations de temps et d'espace et même les qualifications adverbiales. Cette multiplicité des significations d'un même geste laisse supposer la possibilité d'une variation de ces significations. Le sens fondamental d'un mouvement expressif peut se développer suivant son contenu représentatif ou suivant les associations de hasard dans lesquelles il se trouve engagé. Il en est donc des gestes comme des mots. Ils sont soumis à la grande loi de la vie, à la loi du changement. Il est vrai qu'un dictionnaire historique des gestes est impossible à établir. Mais cela tient à leur caractère particulièrement éphémère. Plus encore que les paroles, les gestes « s'envolent ».

Aussi, ce qui donne à la langue des gestes ses qualités de « pasilalie », c'est plutôt sa syntaxe que sa morphologie. L'ordre des gestes y est régulier. Sujet, adjectif, objet, verbe, adverbe, telle est la suite, l'enchaînement des phrases mimées du sourd-muet ou du Peau-Rouge. Cette régularité a des causes psychologiques. Cet ordre, en effet, répond à l'enchaînement ordinaire de nos perceptions; c'est l'ordre même de nos intuitions. La langue des gestes reproduit la suite des événements tels qu'ils sont vus, avec la plus grande rapidité possible, et suivant la vivacité de l'impression qui accompagne leur aperception.

Sortis des « mouvements expressifs », les gestes se développent d'une façon régulière. D'abord les gestes indicatifs. Ensuite les gestes imitatifs. Sous cette dernière forme, ils prennent une grande importance. Car l'imitation est le moyen fondamental par où l'homme communique à d'autres hommes d'abord ses émotions, puis leur contenu représentatif. Ici donc se révèle le caractère social du geste expressif. Enfin, les gestes symboliques, qui se produisent et se développent grâce à une « permutation des représentations due à des « associations dont les termes intermédiaires s'obscurcissent peu à « peu pour la conscience. » (Ire part., p. 235.) Mais l'évolution des gestes va plus loin. Elle se continue, en effet, dans le développement des arts de la forme. Un dessin n'est qu'un « geste imitatif » fixé. L'homme a esquissé du geste les objets, avant de les esquisser à la pointe sèche ou au ciseau. Aussi l'art primitif est-il essentiellement réaliste. C'est seulement avec le geste symbolique qu'entre dans l'art l'imagination, la fantaisie créatrice, la « mythologie ». L'une des applications particulières et immédiates de cet art primitif, c'est l'écriture qui apparaît tout d'abord sous forme idéographique. Il y a eu, du reste, influence réciproque de l'idéogramme sur le geste expressif, et de celui-ci sur celui-là. Certains signes sont sortis de certains gestes, et certains gestes de certains signes. Nous retrouvons ainsi dans la langue des gestes la loi de tout le développement intellectuel, « d'après laquelle le conséquent naît du précédent, et « cependant s'oppose à lui comme une création nouvelle », loi que l'on peut appeler « loi des résultantes psychiques » ou de la synthèse créatrice. (Ire part., p. 242.)

Le *phonème,* le son parlé, se rattache physiologiquement aux mouvements expressifs. Ainsi très souvent le même mot désigne l'instrument du langage et le langage lui-même (*lingua*, γλῶττα, laschôn, etc.). Le cri animal ou humain doit donc être considéré comme l'origine du phonème, car il est l'expression immédiate d'un état physiolo-

gique. D'où suit que la signification primitive du phonème n'est pas l'objective, mais la subjective. Chez les animaux eux-mêmes on découvre une certaine évolution du cri. D'abord expression d'une émotion, cri de douleur ou de colère, il devient cri d'appel ou d'attirance. Il était primitivement individuel, il devient social. Ses variations et ses différenciations dépendent immédiatement de la diversification des émotions. Aussi le cri n'est-il soumis qu'à un rythme grossier, tandis que les sons qui expriment des émotions moyennes sont plus variés et plus nuancés. Enfin un développement plus complet du cri animal y introduit la modulation et l'articulation. Cette étape de l'évolution du phonème se remarque surtout chez les oiseaux chanteurs, chez lesquels elle s'accompagne de l'imitation des sons entendus. Mais à toutes ces manifestations des sentiments il manque un caractère qui distingue essentiellement le chant de l'homme : le rythme. Car d'après Wundt, qui emprunte cette théorie à K. Buecher, le rythme est entré dans le phonème grâce au travail. La forme essentiellement primitive de la musique et de la poésie, c'est la chanson de travail qui accompagne les mouvements modulés et périodiques du forgeron, du faucheur, du rameur, du tisserand et de la fileuse. Ce rythme est en correspondance essentielle avec les mouvements physiologiques du cœur et de la respiration, comme avec les variations psychologiques de tension ou de détente des sentiments.

Le phonème, chez l'enfant, se développe en trois stades successifs et bien distincts : la première période, très courte, du cri ; la seconde, du son articulé, dépourvu du sens ; la troisième, où l'enfant applique proprement les sons à la dénomination des objets, et qui elle-même comprend deux moments : l'imitation des sons entendus, et l'intelligence de ces mêmes sons. Wundt est l'ennemi résolu de la théorie qui attribue à l'enfant l'invention des mots. D'après lui, « la plus grande partie des mots formés par les enfants, et très vraisemblablement leur totalité, doivent leur origine non pas à l'enfant lui-même, mais aux personnes qui l'entourent ». (Ire part., p. 281.)

Chez lui, en effet, le développement linguistique est artificiel, c'est une éducation provoquée, non spontanée. Et ici comme sur bien d'autres points « ce que l'espèce a dû acquérir par un progrès constant et le travail de générations innombrables, devient un patrimoine pour l'individu (p. 287) ». Psychologiquement, toute cette éducation s'explique par une association entre le phonème, le geste, et l'objet. Peu à peu le geste s'efface pour la conscience, et le son et l'objet restent indissolublement liés sans intermédiaire. Aussi, pour

le problème de l'origine du langage, l'analyse du développement linguistique de l'enfant n'offre aucun fait utilisable. Il indique seulement l'accommodation instinctive de celui qui parle à celui qui écoute, et l'importance du geste pour l'acquisition des mots.

Malgré ce caractère artificiel de la plus grande partie des mots appris par l'enfant, il reste encore dans le langage un certain nombre de « sons naturels ». Ce sont d'abord les interjections primaires. Mais leur emploi, si fréquent dans les œuvres de l'antiquité, chez Homère, chez Sophocle, chez Aristophane, s'est de plus en plus restreint dans les langues modernes, où abondent surtout les interjections secondaires. A celles-ci se rattache immédiatement la forme nominale appelée par les grammairiens vocatif. Enfin, à une étape plus loin sur le chemin du « son naturel » à la proposition se trouve l'impératif, qui est à la fois interjection et phrase. Le « son naturel », expression immédiate d'un sentiment, entre encore dans le langage d'une autre façon : il peut être en effet le point de départ de formations nominales ou verbales qui retiennent dans leurs significations quelque chose des idées liées au sentiment qu'il exprimait. Par exemple, les mots *papa* et *maman*, en regard de *père* et de *mère*. Aussi les mots ainsi formés se ressemblent-ils dans les langues les plus diverses.

Il ne faut pas confondre avec les « sons naturels » les onomatopées, phonèmes qui essaient de reproduire immédiatement les bruits de la nature animée ou inanimée, véritables échos parlés, ou bien images sonores, qui rendent une impression née à l'occasion de quelque bruit extérieur. Comment expliquer ces phénomènes ? Y a-t-il ici une imitation volontaire des sons perçus ? Y a-t-il, comme le prétendait Steinthal, un réflexe qui accommoderait physiologiquement l'onomatopée à l'objet qu'elle désigne ? Non. La relation du son et du sens n'est pas quelque chose de primitif dans l'onomatopée. « Le son n'a pas été formé parce qu'il offrait une ressemblance déterminée avec l'impression objective, mais au contraire il est devenu semblable à l'impression, parce que les articulations qui l'ont produit accompagnaient nécessairement celle-ci. » (Ire part., p. 321.) Le fonds de l'onomatopée n'est donc pas une image, mais un geste vocal. Ce n'est pas le son perçu qui est reproduit. Ce sont les mouvements qui accompagnent l'impression faite par l'objet. On pourrait donc définir l'onomatopée un geste vocal imitatif. Un phénomène linguistique tout voisin est celui qui nous montre les organes de la parole désignés par des mots (langue, bouche, gorge, etc.), dont l'ar-

ticulation dépend tout spécialement de ces organes eux-mêmes. Ici le geste vocal n'est plus imitatif, il est indicatif.

Le phonème se rattache encore d'une manière étroite à ses conditions et à ses concomitants physiologiques dans ce que Wundt appelle la métaphore vocale. L'harmonie imitative nous en fournit des exemples artificiels. Mais toutes les langues offrent de ces mots dont l'aspect extérieur correspond étonnamment aux sentiments que leur sens éveille. Comparez les sonorités de *doux*, *dur*, *suess*, *bitter*, *hard*, *sweet*, et rapprochez-les de leurs significations. Cette teinte phonétique des mots se révèle tout spécialement dans les phonèmes qui désignent les relations spatiales, adverbes de lieu, pronoms démonstratifs ou personnels, et dans les variations que subit une même racine pour exprimer différentes nuances d'une même idée. Les langues sémitiques en particulier laissent voir à nu le mécanisme de cette graduation vocalique d'un même phonème. Dans les langues indo-ariennes, le phénomène de *sandhi* nous montre une semblable appariation du son au sens. Cette métaphore vocale naturelle, dont les effets sont si répandus dans le langage, « consiste essentiellement dans l'attribution à une représentation d'un mouvement expressif et vocal, attribution occasionnée par l'association des sentiments communs liés à ce mouvement et à cette représentation ». (Ire part., p. 345.) Si l'on pouvait reconstruire en totalité l'histoire phonétique de toutes les langues, on pourrait expliquer par les métaphores et les gestes vocaux tous les phonèmes primitifs.

Mais cette reconstruction rencontre un obstacle insurmontable : les *modifications phonétiques*, qui font subir à tout phonème donné une série indéfinie de variations. On sait quel champ de bataille fut, pour les linguistes, pendant le dernier quart du siècle passé, l'étude de ces modifications phonétiques. Obéissent-elles à des lois d'airain ? Oui, répondaient les néo-grammairiens, Osthoff, Brugmann, et Delbrueck. Admettent-elles au contraire des formations sporadiques ? Oui, répondaient non moins énergiquement les meilleurs élèves de Bopp, Curtius, Benfey et Pott. Il faudrait donner en entier les quelques pages où Wundt résume ses longues et minutieuses recherches sur ce point. En voici les principaux passages : « Lorsque la linguistique moderne entreprit pour la première fois de réduire à des lois précises les phénomènes phonétiques, conduite par les idées répandues sur la valeur universelle des lois de la nature et sur l'indéterminisme de tout devenir psychique, elle chercha avant toute chose à démontrer que ces lois étaient physiques. De là naquirent deux présuppositions, qui déterminèrent l'interprétation des faits. La première était que

les conditions physiques et psychiques des modifications phonétiques appartenaient à des domaines strictement distincts, qu'il n'y avait pas d'explication psychologique possible pour le conditionné physiquement et réciproquement. La seconde était qu'une régularité sans exception régnait absolument sur le domaine physique, pourvu que les influences psychiques n'y pénétrassent point, tandis que rien de semblable n'existait pour le côté psychique, mais que tout y semblait dépendre du caprice et du hasard...

« Tout fondement est enlevé à cette façon de concevoir les choses, par ce fait que l'analyse psychologique des différentes formes de modifications phonétiques oblige à rejeter cette notion d'un phénomène purement physique se produisant sans la participation de quelque *moment* psychologique. L'homme n'est pas plus un pur objet qu'un esprit pur ; mais il est l'un et l'autre à la fois, étant un organisme psychophysique, et, dans l'ensemble de ses fonctions, c'est précisément le langage qui porte en toutes ses propriétés le caractère plus spécial de double fonction... De ce point de vue, les modifications phonétiques régulières, le domaine de ce qu'on appelle au sens strict « les lois phonétiques » et celui des « réactions associatives » dans lesquelles les éléments sonores et les éléments conceptuels des mots exercent quelque action les uns sur les autres s'opposent très nettement. Dans les modifications phonétiques régulières, le côté physique du processus ressort davantage, les conditions psychiques restent dans l'ombre. Les nombreux phénomènes d'analogie apparaissent au contraire comme le résultat d'associations psychiques. Mais ici ne manquent les conditions physiques, pas plus que là les conditions psychiques. »

Ce qui se produit dans les modifications phonétiques régulières se retrouve encore dans les autres phénomènes linguistiques moins bien définis. « Dans l'assimilation régressive et progressive, la dissimilation, la disparition et la contraction des sons, les motifs psychiques et physiques agissent tellement de concert, qu'il n'y a pas antériorité observable des uns vis-à-vis des autres, mais qu'ils se compénètrent réciproquement. Dans les réactions associatives des sons, aussi bien que dans les assimilations verbales phonétiques ou phonético-conceptuelles, on trouve en apparence renversé le rapport des deux séries de conditions : le psychique apparaît tout d'abord dans certains résidus représentatifs qui s'assimilent les nouvelles impressions ; l'adaptation physique aux formes phonétiques se produit seulement comme second moment. Mais il faut observer ici encore que les conditions, qui, pour notre analyse des faits, se résol-

vent en une succession d'actes déterminés, forment dans la réalité, à cause du caractère des phénomènes composés d'une foule d'effets élémentaires, un fait psycho physique unique dont les membres varient à chaque instant. C'est ce qui arrive surtout dans l'assimilation verbale, où ressort avant tout le côté psychique du phénomène. Là l'effet produit apparaît certainement comme déterminé surtout par les éléments représentatifs donnés, mais en même temps aussi par une certaine adaptation de l'appareil phonateur à des sons et à des formations verbales déterminées. » (Ire part., p. 486 sqq.)

Rien n'est donc moins justifié que cette volonté de nier tout un aspect des faits sous prétexte d'unifier la science. Comment, du reste, passer du phonème au mot proprement dit, — dont par contre on ne voit trop souvent que le caractère psychophysique, — si l'on n'admet pour le premier le double aspect psychologique ? La continuité parfaite des éléments linguistiques à la fois réclame et révèle des conditions psychiques pour le phonème et pour le mot des conditions physiques. Wundt étudie ces dernières dans son chapitre sur *la formation des mots*. Ce sont surtout les recherches sur les maladies du langage qui nous ont permis de les entrevoir. On connaît tous les essais de localisation tentés depuis Broca. Wundt exprime sur leur valeur des jugements d'un scepticisme peut-être exagéré (1). « Si la physiologie, dit-il, en dehors du principe psychophysique général de l'exercice fonctionnel et de sa réduction dernière à de certaines propriétés élémentaires de l'excitation nerveuse, ne peut nous donner le moindre renseignement sur l'enchaînement des troubles centraux du langage, sur leurs corrélations et leurs compensations, il n'en est pas de même pour l'explication psychologique des faits. » (Ire part., p. 511.) Elle nous montre encore ici sur le fait et en mille complications diverses l'association du son et de l'idée se faisant par l'intermédiaire d'un sentiment et se défaisant lorsque celui-ci vient à manquer.

Mais le mot lui-même, est-il une unité radicale, un élément fondamental et premier par-delà lequel ne puisse remonter l'analyse ? Il est vrai que le mot nous apparaît naturellement dans une perception unique, qu'il ne se développe pas dans la conscience comme un composé dont les parties diverses seraient reliées par la représentation à laquelle elles sont associées. Et cependant l'image verbale est

1 Qu'on lise, en regard des pages de Wundt, le *Manuel de Phonétique expérimentale* du maître P. Rousselot, que le philosophe ne connaît point, ou la *Sémiologie du système nerveux* du Dr J. Déjerine, et l'on sentira l'insuffisance de son exposé.

infiniment complexe et formée à la fois d'impressions immédiates, directes, et d'éléments « reproductifs », de souvenirs. « La représentation verbale, une fois formée, est le produit d'une assimilation des impressions données par les éléments reproductifs disponibles, assimilation dans laquelle nous voyons, comme le montrent particulièrement les phénomènes de *lapsus linguæ*, les éléments immédiats influer sur les éléments reproductifs et ceux-ci sur ceux-là. Les premiers éveillent les autres, et ceux-ci font disparaître les parties disharmoniques de l'impression, dont ils prennent la place. » (Ire part., p. 533.) Et Wundt se sert, pour expliquer psychologiquement ces assimilations verbales, d'une « notion auxiliaire » qui joue un certain rôle dans toute sa philosophie, qu'il veut substituer à celle de « l'inconscient », pour expliquer la continuité des phénomènes de l'âme, la notion des « dispositions psychiques ». La disposition n'est pas elle-même un phénomène psychique; elle en fournit la base. C'est elle qui permet cette assimilation immédiate des éléments donnés et des éléments reproduits dans l'aperception simultanée d'un mot. Car tout mot, ou plutôt toute représentation verbale, est la résultante d'éléments infiniment nombreux. Et toute assimilation verbale consiste essentiellement en une foule d'associations élémentaires de ressemblance ou de contact.

Ces associations rendent compte de la formation actuelle des mots. Elles ne rendent point compte de leur formation historique. Ici encore, Wundt s'est trouvé en face de deux théories de linguistique générale qu'il a été obligé de discuter : la théorie des racines, et la théorie des mots composés. Jusqu'à une époque toute récente, régnait presque universellement parmi les savants qui s'occupent du langage cette opinion que les racines sont les mots primitifs et qu'elles peuvent nous permettre de reconstituer la préhistoire des familles de langues. C'est ainsi que Fick a composé un dictionnaire et même une chrestomathie de l'indogermanique. Suivant Wundt ce sont là rêveries bonnes à figurer auprès de la croyance en l'âge d'or. Pour admettre une période primitive du développement linguistique où les racines auraient été des mots, il faudrait admettre aussi que le mot est chronologiquement antérieur à la proposition. « Mais si la proposition est antérieure au mot, et que celui-ci soit sorti de la décomposition de celle-là en ses éléments, les éléments du mot lui-même ne peuvent être considérés comme des formations primitives. » (Ire part., p. 567.) Or, l'indépendance relative du mot par rapport à la phrase, sa différenciation progressive du *continuum* phonétique par lequel s'exprime la pensée du primitif, sont pour Wundt choses démontrées, et par la

comparaison des parlers inférieurs avec les langues cultivées, et pas l'histoire des « parties du discours » dans chaque langue en particulier.

A cette dissolution de la phrase, qui finirait par l'émietter en ses éléments infinitésimaux, s'oppose une intégration sans cesse renouvelée de ces mêmes éléments : l'instrument de cette intégration, c'est la composition des mots. Psychologiquement, tout mot composé s'explique par une association, soit de perception immédiate, soit de souvenir. Cette association tantôt juxtapose simplement, tantôt fond ensemble deux mots auparavant indépendants. La formation des mots repose donc historiquement — puisque les racines sont de pures abstractions — d'une part, sur ces lois de l'association, qui permettent de nouvelles créations nominales ; d'autre part, sur la variation du phonème dont nous avons parlé plus haut, qui le développe, et le fait rayonner en toutes les nuances de sa signification primitive. Selon Wundt, la composition par association est vraisemblablement antérieure à la variation phonétique. Mais il est très difficile, sinon impossible, d'en déterminer les caractères originels. Nous ne pouvons, en effet, qu'*imaginer* l'état préhistorique du langage. « La question de savoir comment l'homme faisait, quand il n'avait encore aucun modèle pour ses créations linguistiques, ni aucun élément verbal pour former de nouveaux composés, appartient aussi peu à l'histoire du langage que l'origine première de l'homme à l'histoire générale de l'humanité. La considération psychologique des langues ne peut, il est vrai, se dérober entièrement à cette question. Mais elle ne doit la soulever qu'au terme de ses recherches, qui s'appliquent seulement à des faits, présupposant eux-mêmes d'autres faits de semblable nature. » (Ire part., p. 627.)

Ces paroles terminent le premier volume de la *Vœlkerpsychologie*. Elles sont assez rassurantes pour la métaphysique du langage, que Wundt attaquait si vivement au début de son étude. Elles méritent de clore ce livre si riche, qui provoque tant de réflexions et, parfois, tant d'objections. Ces dernières n'ont pas manqué à l'auteur. Son œuvre a suscité toute une littérature, et les plus savants linguistes, — B. Delbrueck, par exemple (1), — n'ont pas dédaigné pour une fois de s'expliquer avec un philosophe. La controverse est encore ouverte. Elle ne pourra qu'être profitable à la psychologie.

A. HUMBERT.

1. B. Delbrueck, *Grundfragen der Sprachforschung*, Strasbourg, 1901. Wundt lui a répondu par : *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, Leipzig, 1901. Cf., encore L. Suetterlin, *Wesen und Werden der Sprachlichen Gebilde*, Heidelberg, 1902.

ETOLOGIA O FILOSOFIA DE LA EDUCACION, por Lasplasas. In-12, 336 pages, San Salvador, 1899.

L'auteur de cet ouvrage est connu. C'est un esprit ouvert, original, développant sa pensée dans un langage toujours clair et précis. Son œuvre est dirigée contre l'évolutionnisme et le naturalisme dans l'éducation. Il traite de celle-ci à un point de vue tout à fait transcendant. Il fait abstraction des circonstances de temps, de lieu, etc. Il considère la formation de l'homme en tant qu'homme. Celle-ci est éternellement la même, tandis que les circonstances varient.

Il préconise l'éducation complète, intégrale. L'homme est un être personnel, libre et responsable. Il est doué d'une nature intelligente, qu'il faut former et développer. Il est doué d'instincts, de penchants naturels, qu'il faut diriger. Toute sa nature, principe d'activité, est soumise aux lois du déterminisme. Seul le principe d'action, l'agent, la personne, est libre. Mais l'éducation, pour être complète, doit s'étendre à l'un et à l'autre, embrasser et personne et nature. Toute éducation qui ne s'occupe que d'une partie de l'homme ou s'en occupe séparément sera imparfaite, manquée. L'éducation doit avant tout développer la personnalité, créer en l'homme ce sentiment qu'il est *sui juris*. Il faut lui apprendre qu'il est libre, mais qu'il dépend de Dieu. Toute personne est libre, comme toute nature est sujette au déterminisme.

En Dieu, la personne est libre et indépendante, comme la nature est nécessitée et *a se;* en la créature aussi, la personne est libre, mais dépendante; la nature est nécessitée, elle vient de Dieu.

Il faut 1° que l'éducation sache former l'agent libre, apprendre à l'homme qu'il est libre, maître de ses actes, maître d'user de son intelligence, de ses forces, de ses penchants et, de plus, lui apprendre non seulement à dominer son naturel, mais à s'en servir le plus possible.

Il faut 2° qu'elle le persuade pleinement de cette idée que la *liberté dépendante* où il se trouve comporte la responsabilité.

Ces deux notions sont le fondement de l'éducation, et, par conséquent, l'éducateur devra avant tout viser à les inculquer profondément dans toute conscience. C'est pour ainsi dire d'une création qu'il s'agit ici, car on trouve des irresponsables et on le doit à certaine école qui enseigne, ou que l'homme n'est pas libre ou qu'il est indépendant de toute loi. L'homme, connaissant la loi et s'y soumet-

tant, l'acceptant, devient, dans un sens vrai, autonome. Pour ce qui est de l'éducation de la nature de l'homme, elle se fait surtout par l'instruction. Il n'est pas possible de séparer l'instruction de l'éducation. L'instruction la plus utile, la seule utile, est celle que l'Église donne à l'homme spécialement sur son origine, sa nature, sa chute, sa fin et les moyens d'y parvenir. Lasplasas n'admet pas que la doctrine évolutionniste soit éducatrice.

Qui sera chargé de l'éducation ? Puisqu'il s'agit de former des hommes, non pas des commerçants, des soldats, etc..., il faut que la charge en soit confiée à une institution indépendante des diverses circonstances où se trouve l'individu, à une institution supérieure aux besoins individuels. Ce ne peut être l'État, car les gouvernements étant variables, les doctrines varieraient comme lui; il faut une institution durable, supérieure aux États, c'est-à-dire l'Église catholique. D'ailleurs, elle seule peut former au nom de Dieu, imposer la loi avec une autorité souveraine, divine, et cela est nécessaire pour former en l'homme la personnalité.

L'État et la famille pourraient cependant éduquer, mais à la condition de se conformer aux principes de l'Église. C'est même un devoir pour l'État de prêter son appui à l'Église dans cette grande œuvre. De fait, on constate que toute éducation d'où sont absents les principes chrétiens est de nul effet; elle n'est capable que de déformer. Il faut remarquer que même les nations et les familles qui extérieurement ont rejeté les principes de l'Église, en vivent encore en réalité. — Qui sera élève, qui a besoin d'éducation ?... Tout homme et, vérité trop oubliée, toute société, État, famille.

Lasplasas traite toutes ces questions en catholique convaincu et dans un langage très clair. Il faut regretter qu'il ne soit pas aussi sûr exégète que philosophe profond. L'exégèse n'est pas son domaine ; mais il devrait se demander, quand il cite un texte, s'il est admis sans discussion par les spécialistes. Il éviterait ainsi de voir des antinomies là où il n'y en a pas. Cette remarque pourrait s'appliquer aux théologiens aussi bien qu'aux philosophes.

J. MALOTAUX.

CONTRIBUTION PHILOSOPHIQUE A L'ÉTUDE DES SCIENCES, par le chanoine Jules DIDIOT, des Facultés catholiques de Lille (Lille, DESCLÉE, 1902).

M. le chanoine Jules Didiot, professeur de théologie à l'Université catholique de Lille, a, depuis plus de vingt ans, repris et continué avec honneur les doctes traditions des Stapleton, des Estius, des Sylvius, qui illustrèrent la vieille Université de Douai. Son nom est bien connu de tous ceux qui ne sont pas tout à fait étrangers à la littérature ecclésiastique de notre temps.

Le savant professeur, tout en continuant ce beau cours de *théologie catholique*, à la fois très *traditionnel* et très *personnel*, dont quatre volumes ont déjà paru, a publié, il y a quelques mois, l'ouvrage que nous recommandons à nos lecteurs. Dans la pensée de l'auteur, ce n'est ni un *manuel* pour les classes de philosophie, ni une *introduction* à l'étude des sciences ou de la philosophie : c'est bien plutôt un *complément ;* « mais un complément psychologique, ontologique, métaphysique, sans lequel tous les autres manqueraient de profondeur et de solidité ». Il y a là une œuvre de haute exposition doctrinale, brève, substantielle, faite par un homme qui possède à fond la philosophie traditionnelle, et qui est en même temps très informé des doctrines scientifiques courantes, dans un but de sage et sereine pacification.

L'ouvrage est divisé en deux parties : dans la première, l'auteur traite de l'*Être ;* — ce que c'est que l'être ; — l'accident et la substance ; — l'unité et la composition ; — le mouvement et la vie. — A la *théorie générale* se rattachent des *questions spéciales :* la matière non vivante ; — la matière vivante ; — le composé humain ; — les esprits angéliques et l'esprit divin.

La seconde partie a pour thème : l'*Action ;* — ce que c'est que l'action ; — les éléments de l'action ; — les diverses sortes d'actions ; — les lois de l'action. — Et dans les *questions spéciales* il est parlé de l'action physico-chimique, de l'action physiologique, de l'action humaine cognoscitive, de l'action humaine appétitive, de l'action angélique et de l'action divine.

On le voit, ce sont les plus hautes questions de la philosophie qui sont abordées ; et elles sont traitées avec une élévation, une limpidité, une précision et une mesure qui révèlent le maître. La pensée de l'éminent professeur est nettement mise en lumière dans les

paroles suivantes, auxquelles nous ne saurions trop applaudir. « Aux conclusions certaines des savants modernes, unissez les immuables principes des philosophes antiques ; vous obtiendrez ainsi un tout admirablement harmonieux et homogène, d'où jaillira la plus vive lumière ; le progrès philosophique et même scientifique y trouvera force et sûreté. »

G. DE PASCAL.

PÉRIODIQUES ANGLAIS

MIND

Octobre 1901. — M. Bradley traite de l'effort. Il estime que le caractère essentiel de l'effort consiste en ce que l'activité du moi étant entravée par un obstacle provenant du non-moi, on a le sentiment d'une modification qui marque la victoire sur cet obstacle. On peut objecter que l'empêchement pourrait bien venir quelquefois du moi lui-même. M. Bradley répond que tout ce qui s'oppose au moi peut être appelé non-moi. Dans tout effort, on sent que l'on désire, que l'on est empêché, que l'on n'est pas quelque chose qu'on voudrait être. Sans cette collision, il n'existe pas d'effort, et l'effort cesse dès qu'on a réussi à entraîner l'objet dans notre direction.

M. Loveday examine les opinions de MM. Ward et Stout sur l'activité mentale. — D'après M. Ward, l'attention dépend du sentiment ; on ne la peut connaître autrement que dans ses effets, il faut renoncer, par conséquent, à l'expliquer. — Selon M. Stout, toute activité est une détermination de soi ; mais comme la causalité purement immanente est un non-sens, l'attention doit avoir quelque chose d'externe dans son principe et dans sa fin ; ce quelque chose, c'est l'intérêt tantôt pratique tantôt théorique. L'attention est ordinairement active au début ; cependant elle est quelquefois passive : cela arrive surtout dans certaines contemplations esthétiques ; par exemple, en entrant dans une cathédrale à lignes régulières et grandioses, l'attention au premier abord est *saisie*, elle ne devient active qu'ensuite.

M. Mc Gilvary croit devoir rejeter la conception de Green sur l'éternité. Selon Green, tout n'est qu'un système de relations ; et comme la relation suppose la conscience, il existe une conscience universelle. Cette conscience n'est pas la nôtre, à moins d'admettre le panégoïsme. C'est donc une conscience éternelle.

M. Mc Gilvary, tout en rejetant ce système, pense qu'on peut retenir l'idée d'éternité. Car, d'un côté, les parties de l'univers sont bien dans le temps ; mais, considéré comme un tout, l'univers lui-même n'est pas dans le temps. En effet, pour qu'une chose soit dans le temps, il faut qu'elle soit contemporaine d'autres choses ; or, l'univers comme ensemble n'est contemporain de rien. D'un autre côté, toutes choses dans l'univers peuvent être en mouvement, mais l'univers lui-même ne peut être en mouvement ; et comme le temps est indissolublement uni au mouvement, on peut bien attribuer l'éternité à l'univers considéré comme un tout.

M. Spiller traite de l'attention. Hors de l'attention, aucun fait psychologique n'existe ; toutefois l'attention a besoin de certaines excitations, *ex nihilo nihil fit*. L'attention, c'est le fonctionnement neural, ou plutôt c'est la dépense de cette portion de notre capital d'énergie qui est employée aux fonctions neurales. L'attention ainsi définie se divise en attention vive (*keen*), normale et vague (*lax*). L'attention vive implique toujours l'effort et un certain malaise, mais par habitude elle fait place à l'attention normale, et cette évolution rend l'attention plus agréable; par exemple, le musicien expérimenté suit sans effort appréciable une pièce difficile et compliquée qui demanderait chez un novice un effort considérable d'attention.

L'attention normale peut être prêtée simultanément à plusieurs choses, car toute connaissance d'une chose implique une connaissance de ce qu'elle n'est pas. L'absence d'un objet intéressant auquel on puisse prêter attention est la cause de l'ennui ; dans ce cas, l'attention devient inquiète, l'existence de l'ennui prouve que l'attention potentielle est constante. M. Spiller est pareillement d'avis qu'on peut faire attention à une habitude sans la modifier sensiblement.

Janvier 1902. — Dans un article remarquable intitulé : *Attention active*, M. Bradley définit l'attention et la divise en attention active et attention passive. Ces deux espèces d'attention sont connexes. Dans l'attention passive, une idée nous envahit, nous absorbe. En tant qu'elle domine, elle suscite un acte de volition et prépare la voie à l'attention active. L'attention active implique deux choses : un objet et un certain arrêt sur cet objet. La simple connaissance d'un objet n'implique pas l'attention. Peut-être dira-t-on que dans l'attention l'objet n'est pas seulement développé, mais qu'il est en outre changé. Dans un sens, on peut admettre que l'attention change l'objet, en tant qu'elle le renforce ; mais cette altération n'est qu'un

changement apporté à l'existence psychique de l'objet. L'attention elle-même n'implique que l'insistance sur l'objet. En pratique, on peut dire que l'attention consiste dans la suppression de tout fait psychique qui est incompatible avec le développement de l'objet, et qu'elle est donc surtout négative; mais, en théorie, on doit dire qu'elle est positive, non seulement parce que en général toute négation implique une affirmation préalable, mais aussi parce qu'on ne peut pas écarter les faits qui s'opposent au développement de l'objet, à moins qu'on ne sache en quoi ce développement consiste. L'attention peut se prêter aux objets sensibles, mais elle implique toujours la pensée et la volition : la cause principale du défaut d'attention se trouve dans l'absence de volonté, car pour insister sur une chose, il faut d'abord le vouloir.

M. Benn expose la théorie des *Idées* de Platon. Le caractère artistique de Platon l'a empêché d'être parfaitement constant dans ses doctrines; son esprit a évolué, et les traces de cette évolution se retrouvent dans ses œuvres, d'où les contradictions qu'on y relève. Voici, d'après M. Benn, l'ordre chronologique des traités où Platon parle des idées : 1° La *République;* 2° le *Phèdre;* 3° *Parménide;* 4° le *Sophiste;* 5° le *Timée;* 6° les *Lois*. Dans la *République,* Platon enseigne l'existence séparée des idées. Dans le *Phèdre* et *Parménide,* il dit que l'idée est la réduction à l'unité de la multiplicité dont nous sommes les témoins. *Parménide* est une œuvre inachevée, sans conclusion, c'est la preuve que Platon vers le temps où il l'a composée commençait à sentir la faiblesse de son système. Le *Sophiste* marque une transition; enfin, dans le *Timée,* la théorie est faite, les idées n'ont plus une existence séparée, ce sont de simples abstractions n'ayant pas d'actualité hors des choses sensibles. Aristote semble avoir ignoré l'évolution de son maître; il n'a du moins retenu que sa première manière de voir.

M. Mackensie pense que la philosophie anglaise est aujourd'hui dominée par Hegel; ce n'est pas à dire que le *système* de Hegel soit suivi : il serait plus vrai de dire que l'on aime à se placer à son *point de vue;* le point de vue vaut souvent plus que le système. Locke, Kant et Hegel font pendant à Héraclite, Platon et Aristote. Le point de vue hegélien est utile à la science, en tant qu'il excuse les contradictions logiques signalées par Stallo et plus récemment par M. Ward; ces contradictions s'expliqueraient par les limitations de nos idées. En politique, aucune philosophie, sauf celle d'Aristote, ne peut, aussi bien que la philosophie de Hegel, concilier les systèmes opposés du libéralisme et de l'individua-

lisme d'une part, et du socialisme et de l'impérialisme de l'autre.

M. Singer parle du rôle de la liberté et de la nécessité dans l'art et dans la science. A l'origine de la civilisation, on trouve la croyance à la liberté même des choses inanimées, mais on y trouve aussi une grande intolérance à l'égard des opinions d'autrui ; plus la science avance, plus la part de la liberté diminue, et plus la tolérance s'étend. Actuellement la science n'est tolérante qu'envers les croyances qui peuvent être soumises à ses méthodes. Envers la foi, la conscience morale et l'art, la science prend une attitude plutôt d'agnosticisme que de tolérance.

Dans l'évolution de l'art lui-même la tolérance et l'intolérance ont cheminé ensemble. A la question : l'esprit individuel est-il libre d'attribuer la beauté aux choses, a-t-on le droit d'attribuer une vérité à la beauté, on a toujours donné deux réponses. Les uns disent : *De gustibus non est disputandum*, c'est la réponse tolérante qui fait de la beauté quelque chose de subjectif ; les autres, qui admettent une beauté objective, croient qu'un homme peut avoir raison et l'autre tort.

Avril 1902. — M. Rashdall veut démontrer que toutes les valeurs sont commensurables ; du fait que nous parlons de biens plus grands et plus petits il résulte que nous pouvons les mesurer.

Non qu'en théorie une certaine quantité d'un bien déterminé puisse toujours remplacer une certaine quantité d'un autre, par exemple que la vertu puisse être remplacée par le plaisir ; mais en pratique, lorsque nous devons choisir entre un bien supérieur et un bien inférieur sans pouvoir les prendre tous deux, nous pouvons juger lequel des deux possède le plus de valeur. L'impossibilité où nous sommes de dresser un tarif de la valeur des biens ne prouve pas que nos jugements au sujet du bien ne sont pas quantitatifs. Avant de posséder les moyens mécaniques de mesurer la chaleur, on savait déjà que la chaleur avait des degrés.

M. Adler fait l'exposition et la critique de la morale de Kant. Selon Kant, pour juger si une action est morale ou non, on doit l'universaliser et se demander ce qui en résulterait si tous les hommes agissaient de la manière indiquée ; l'action demeure-t-elle conséquente (*consistent*), l'acte sera moral ; par exemple : le vol est-il licite ? Admettons que tous les hommes soient voleurs ; le vol ne profiterait à personne, il serait inconséquent (*inconsistent*), donc le vol n'est jamais moral.

Ce principe, dit Adler, repose sur une méprise, savoir que tous les

hommes sont égaux. Si tous les voleurs étaient égaux, le vol serait inconséquent, mais de fait les hommes n'étant pas égaux, les plus rusés profiteraient de l'ignorance des autres, et le vol ne serait plus inconséquent.

M. Schllerr, dans un dialogue très vif, introduit la nouvelle doctrine philosophique : le Pragmatisme. Selon les Pragmatistes, la raison spéculative est secondaire par rapport à la raison pratique. Comment prouve-t-on, par exemple, la vérité d'une hypothèse ? On la vérifie toujours en la comparant aux faits ; elle est dite *vraie*, si elle est *bonne*, c'est-à-dire si elle est *utile*. — La nécessité se dit d'abord du bien (*necessity=need*), et c'est seulement ensuite et par une espèce d'inférence qu'elle s'applique au vrai.

M. Goldstein expose l'idée dominante de Nietzsche. Nietzsche a démontré les conséquences du matérialisme et de la destruction de l'idée de Dieu. La plupart de ses contemporains conservèrent la morale, tout en rejetant les principes ; mais l'esprit logique de Nietzsche vit bien qu'avec l'idée de Dieu on devait rejeter toutes les notions qu'inspire le théisme, et spécialement le théisme chrétien.

Dr C. DESSOULAVY.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

ANALYSE GÉNÉRALE DE LA VIE PSYCHOLOGIQUE

Les monographies se multiplient chaque jour en psychologie. Personne sans doute ne songe à s'en plaindre. Mais on peut y voir un danger. A s'absorber dans le détail, on risque de perdre de vue l'ensemble : ce qui est particulièrement grave quand il s'agit de la vie, où tout obéit à la synthèse et ne s'explique que par l'unité.

Une analyse de la vie psychologique est donc aussi nécessaire que des analyses spéciales. Avant de l'entreprendre, précisons le concept de la vie psychologique.

Les principes de la méthodologie nous autorisent à distinguer la vie psychologique de la vie organique. La première est une vie intérieure, qui ne se manifeste qu'à l'introspection. La seconde se déploie sous forme de mouvement dans l'espace et n'est perceptible que du dehors, par l'observation externe. Cette distinction n'entraîne aucune conséquence métaphysique. Elle ne préjuge, au fond, ni l'identité, ni la dualité des deux vies. Lorsqu'on distingue la vie organique et la vie psychologique d'après la connaissance propre qui les révèle, on n'a d'autre but que de se conformer à la loi de la division du travail et de délimiter deux champs d'études. La psychologie, considérée du point de vue spécial qui en fait une discipline scientifique, ne s'étend qu'aux phénomènes de la vie intérieure ; la vie psychologique devient ainsi identique à la vie consciente, bien qu'elle la dépasse et que le psychologue doive faire appel non seulement à l'introspection, qui la caractérise, mais encore à l'observation externe sous toutes ses formes.

On peut analyser cette vie par la détermination et la distribution génétique et métaphysique de ses éléments.

I. — Détermination des éléments psychologiques.

Malgré l'unité générale de la conscience, nos états intérieurs accusent des différences tranchées et des oppositions profondes. Toute vie n'est-elle pas d'ailleurs une et hétérogène ? La doctrine des « parties de l'âme », la thèse des facultés, les diverses classifications des faits psychologiques, ont au moins le mérite de proclamer l'hétérogénéité de la vie consciente.

A quoi tient cette hétérogénéité ?

Elle ne tient pas à nos états de conscience.

Sans doute, quand on compare un état de conscience à un autre on remarque des différences ; mais on en trouve aussi quand on le considère en lui-même. Ce que nous appelons un état de conscience est chose très complexe : tout n'y est pas homogène. Un sentiment, par exemple, est un état où prédomine l'affectivité et où la connaissance n'a qu'une valeur subordonnée ; ce n'est pas une *partie*, mais un *état* de la vie psychologique. Les états de conscience portent la marque de l'hétérogénéité, ils n'en sont pas le principe, ils en seraient plutôt le résultat.

Pour découvrir la source de l'hétérogénéité psychologique, il faut creuser sous les phénomènes, plus profond même que les facultés, jusqu'aux *éléments* de la vie intérieure. Ces éléments ne sont pas des atomes de conscience : l'atomisme psychologique est condamné. Ce sont les aspects des faits de conscience ou plus exactement les *qualités spécifiques* de la vie consciente.

La psychologie classique distingue trois facultés : sensibilité, intelligence et volonté.

Ce n'est qu'au XVIIIe siècle que la sensibilité prit rang à côté de l'intelligence et de la volonté. Non qu'antérieurement elle fût méconnue. Mais elle était rattachée soit à l'intelligence, soit à la volonté. J.-J. Rousseau et les écrivains de son époque la mirent en honneur. Ils ne parlaient que de sensibilité, d'âme sensible, de personne sensible ; ils décrivaient avec complaisance les joies et les tristesses du cœur. Le sentiment était tout l'homme. Leurs idées eurent une grande influence sur la classification psychologique ; on ne tarda pas à insérer un troisième terme entre ceux de l'intelligence et de la

volonté : la sensibilité. Kant adopta cette division des facultés et consacra de ce chef les droits du sentiment.

« Il est naturel, dit Höffding, que l'attention ait été dirigée tout d'abord sur la *connaissance* et la *volonté* et qu'elle ait négligé les éléments situés plus profondément. C'est par un phénomène analogue que l'attention se dirige plus tôt sur le monde extérieur que sur le monde interne. La connaissance et la volonté distinguent surtout les faces de la vie consciente tournées vers le dehors (1). »

Le psychologue danois prouve ensuite l'hétérogénéité du sentiment par son *indépendance* à l'endroit de l'intelligence et de la volonté. Le sentiment n'est pas lié, « d'une manière nécessaire, à une condition théorique ou pratique *déterminée*. On trouve le plaisir et la douleur liés à des objets différents, suivant les divers individus, ou, dans le même individu, suivant les différentes époques. Une chose qui excite d'abord de la douleur peut ensuite exciter du plaisir, et inversement. En même temps, se produit une opposition nette entre les états dans lesquels la pensée ou l'action absorbent tellement la conscience que le flux affectif est à peine perceptible, et les états où le sentiment fortement surexcité refoule la pensée claire et cohérente et l'action réfléchie. »

Sous le nom de facultés, on distingue trois éléments : l'élément *représentatif*, l'élément *affectif*, l'élément *volontaire*.

On a vainement tenté de réduire ces trois éléments à un seul. On ne saurait identifier l'acte de connaître et l'acte d'aimer. Prétendre que le sentiment n'est qu'une idée confuse, le sentiment agréable un accord entre les idées, et le sentiment désagréable un désaccord, ou bien que la connaissance est une affection, c'est ne rien dire d'intelligible. Autre chose est connaître, autre chose est aimer.

Mais, s'il n'est pas possible d'identifier l'élément représentatif et l'effet affectif, ne serait-on pas en droit, à la condition de bien entendre l'élément affectif et l'élément volontaire, de faire consister toute la vie intérieure dans la connaissance et dans l'amour?

La vie affective ne peut être scindée en sensibilité et volonté. Plaisir et douleur, états agréables ou pénibles ne sont en réalité, comme l'a démontré M. Ribot dans la *Psychologie des Sentiments*, que la surface de la vie affective, son expression dans la conscience ; le fond de cette vie se trouve dans les appétits, les tendances, les inclinations, la volonté. Sans doute il est loisible de ne considérer que la surface de la vie affective et de décrire nos sentiments à la manière des

1. *Esquisse d'une Psychologie*, IV, II, p. 113.

moralistes, des littérateurs, des romanciers et d'un grand nombre de psychologues. C'est un thème du plus haut intérêt. Mais si l'on veut comprendre quelque chose à nos haines, à nos attraits et à nos brusques assauts de joie et de tristesse, où se mêle tant d'inconscient, il faut descendre en nous-mêmes et regarder à ce fond de tendances spécifiques et héréditaires, ou d'habitudes acquises qui forment notre individualité.

Nos états affectifs ne sont en définitive que les états de nos appétits et de notre volonté. Les sentiments morbides eux-mêmes, si opposés qu'ils puissent être à la conservation de l'individu, expriment cependant les modifications produites dans les instincts et les inclinations. L'École regardait les états affectifs d'ordre sensible comme les « passions de l'appétit sensitif ».

L'élément affectif n'est donc pas indépendant de l'élément volontaire : il varie en fonction de lui et ne s'explique que par lui. Aussi bien, sensibilité et volonté ont en réalité le même objet.

C'est une erreur de croire que la volonté et les tendances représentent seules l'activité de la vie consciente. Cette activité n'est pas leur apanage exclusif. Elle convient également à la connaissance : connaître, c'est aussi agir. La vie psychologique est une activité profonde et originaire qui se dépense à connaître et à aimer.

On se trompe encore, ou du moins on parle un langage équivoque, lorsqu'on dit que la volonté est une activité motrice. Il est vrai que la volonté est source de mouvements. Mais là n'est pas son but immédiat. De même que la vie intérieure tend à connaître les objets, de même elle tend à les posséder si elle les considère comme des biens pour elle, ou à les éviter s'ils lui apparaissent comme nuisibles. L'objet spécifique de la volonté et des tendances est donc le *bien*. Et tout le drame de la vie affective tient dans les alternatives où peuvent se trouver l'appétit sensible et l'appétit rationnel par rapport à ce qui est leur bien. De là et le plaisir et la douleur, et les joies et les peines. Sans doute poursuivre un bien est une chose et jouir de ce bien en est une autre. Mais, dans les deux cas, c'est ce bien qui occupe la vie intérieure, c'est de lui qu'elle vit.

Placer dans la volonté et les tendances l'arrière-fond de la vie affective peut surprendre à première vue, quand on n'a pas l'habitude de voir dans la volonté un appétit rationnel et dans le libre arbitre un pouvoir d'aimer. Mais j'ai beau scruter ma conscience, je n'y trouve aucun acte libre, aucune résolution qui ne tende au bien sous quelque forme.

La division classique des éléments psychologiques paraît bien

difficile à justifier depuis qu'on connaît mieux la nature de la vie affective. Mais serait-elle exacte, elle n'est pas scientifique. Elle ne tient pas compte de l'évolution de la vie consciente, qui, à l'exemple de la vie organique, passe de l'état d'indifférenciation à un état de plus en plus déterminé. Ce qui est vrai de l'adulte n'est pas vrai de l'embryon. La distinction des facultés en intelligence, sensibilité et volonté, n'est possible que lorsque la vie psychologique est arrivée à un degré supérieur de développement. Aussi, après avoir divisé les éléments psychologiques d'une manière horizontale, devons-nous les diviser de bas en haut, déterminer leurs formes inférieures et leurs formes supérieures, en un mot, les classer génétiquement.

II. — Classification génétique.

La distinction de la connaissance et de l'affectivité s'établit graduellement au cours de l'évolution de la vie consciente.

Grâce au mouvement, pris comme critère objectif, on distingue deux stades dans le développement de la conscience. Au premier, elle s'épuise en réactions motrices immédiates : sans intervalle, le mouvement prolonge la sensation. Au second, elle conquiert de l'indépendance, elle ne réagit qu'après un temps plus ou moins long sous une forme motrice déterminée.

On peut symboliser ces deux stades par ceux de l'évolution du système nerveux. D'abord le système nerveux est très simple. Lorsqu'une impression parvient à un centre, elle n'y rencontre qu'une voie motrice, qu'elle suit mécaniquement. Aux différents étages de la moelle et du bulbe, des mécanismes tout montés n'attendent qu'une excitation pour se déclancher. Lorsque le cerveau se forme, il s'établit, au fur et à mesure de son développement, de nombreuses voies motrices. La sensation trouve devant elle une foule de voies : elle essaie, esquisse une réaction, puis une autre ; plus le cerveau est compliqué, plus il y a de tâtonnements, plus il faut de temps pour la décision. Une fois constitué, le cerveau a le pouvoir d'arrêter et de régulariser les mouvements, de choisir celui-ci plutôt que celui-là.

Les deux stades de l'évolution nerveuse correspondent donc à ceux de l'évolution psychologique.

Lorsque la vie consciente en est encore à son début et durant tout son premier stade, l'élément représentatif et l'élément affectif

se distinguent à peine ; ils sont enveloppés l'un dans l'autre.

Autant qu'on peut connaître le contenu de la conscience dans la période embryonnaire et fœtale, il est constitué par des sensations viscérales, organiques, musculaires et tactiles. La myélinisation des faisceaux de projection sensoriels, qui se réalise à des époques différentes selon le degré de maturation de la fibre nerveuse et son entrée en exercice, commence par les fibres de la sensibilité générale, dès le huitième mois. Viennent ensuite les fibres olfactives, certaines fibres optiques et certaines fibres acoustiques. On ne sait rien des fibres gustatives. Or, les sensations de la sensibilité générale, sensations provenant des organes de la nutrition surtout, des viscères, des muscles, des muqueuses, en un mot de toutes les parties internes et externes du corps, sont des états très indécis. Elles flottent entre les états représentatifs et les états affectifs. Les protistes chez les êtres vivants sont réclamés par le botaniste et le zoologiste. Ces sensations sont les protistes de la vie psychologique. On peut les appeler indifféremment états affectifs ou états représentatifs. Certains auteurs en traitent dans la psychologie de la connaissance ; d'autres, dans la psychologie de la vie affective. Elles nous mettent en communication avec nous-mêmes et nous avertissent de nos états intérieurs, sans d'ailleurs nous les faire connaître autrement que sous forme de plaisir ou de douleur. Cependant des deux éléments qui les constituent, l'élément affectif semble prépondérant. Les sensations olfactives et gustatives nous font entrer en relations avec le monde extérieur et nous révèlent certaines qualités des corps. Elles sont plus riches en éléments représentatifs que les précédentes. Mais elles n'en restent pas moins des sensations plutôt affectives : elles sont surtout agréables ou désagréables. Avec les sensations de la vue et de l'ouïe, qui sont des sens esthétiques, la conscience s'enrichit et se différencie : l'élément représentatif prend du relief, il peut même éclipser l'élément affectif.

Grâce à la mémoire, chacun de ces groupes de sensations se développe en précision et en étendue ; il en résulte des états psychologiques où c'est tantôt la connaissance qui prédomine et tantôt l'affectivité. Mais tant que ces états se transforment instantanément en réactions motrices, comme dans les cas du réflexe et de l'instinct, la représentation est essentiellement pratique et orientée vers le plaisir.

La distinction entre les deux éléments psychologiques s'établit avec plus de netteté, lorsque la vie consciente, au lieu de se dépenser à mettre en branle des mécanismes moteurs, possède un

surcroît d'activité qui lui permet de se détacher d'un besoin actuel, de s'affranchir de l'action présente, pour vivre plus ou moins de contemplation et de rêve.

Toutes les représentations d'ordre pratique et concret ne sont pas monopolisées par les réflexes et l'instinct. Il en est un très grand nombre qui ont pour but d'orienter la vie psychologique dans une direction donnée, de fournir des objets à des tendances ou besoins d'activité moins rigides. Mais la réaction motrice ne suit pas immédiatement. Elle est précédée d'un intervalle de temps que mesure tant bien que mal la psychométrie. Cet intervalle est rempli par une succession d'états intérieurs où l'activité psychologique associe et compare ce qui est utile et ce qui est nuisible dans la circonstance présente. La représentation de l'eau chez celui qui a soif, avant de déterminer conjointement avec ce besoin les réactions motrices appropriées, peut s'accompagner de certaines opérations psychologiques. Elle ne déclanche pas un mécanisme monté comme l'instinct, elle montre un objet utile sans que la tendance soit automatiquement nécessitée à se le procurer. La distinction entre la représentation et la vie affective apparaît donc mieux à mesure que l'on s'élève de l'instinct à la simple tendance.

Elle revêt tout son éclat avec l'idée abstraite et la volonté. Avant de se déterminer à un acte volontaire, la conscience parvenue à sa plénitude d'autonomie délibère sur les motifs d'agir. Elle peut les récuser tous et prendre tel parti plutôt que tel autre pour le motif seulement de prouver son indépendance. Bien plus, il lui est loisible de se détourner de toute action et de s'absorber dans le rêve. Dans le cas où la volonté et l'intelligence délibèrent en vue de l'action, la connaissance présente des objets sous forme de bien et, selon les sentiments que ces objets provoquent en elle, la vie affective les refuse ou les agrée : les deux éléments psychologiques sont ici bien distincts. Dans le cas où la vie consciente se dépense en contemplation, en recherche spéculative, la distinction n'est pas moindre.

Si l'idée pure n'est pas possible, certains concepts, comme la définition du triangle, intéressent si médiocrement notre vie affective qu'on peut les considérer comme dissociés du sentiment. La vie affective ne peut pas complètement s'affranchir de la connaissance. Tout état agréable et pénible dure un certain temps ; sans cette condition, il ne serait pas senti. Il a par conséquent des oscillations : le commencement ne ressemble pas au milieu et le milieu n'est pas le même que la fin. Toutes choses qui supposent du souvenir et des comparaisons. Mais il est des états, comme celui de l'extase, où l'élé-

ment représentatif tient si peu de place qu'on peut les considérer comme des états affectifs.

Tel est le progrès de différenciation des éléments psychologiques dans l'évolution de la vie consciente. Ils forment d'abord un tout confus, ils se distinguent ensuite peu à peu et finissent par s'opposer.

III. — Division métaphysique.

La distinction graduelle entre la connaissance et l'affectivité est moins importante à noter que celle qui existe entre les différentes formes de chacune d'elles au cours de leur développement. Les éléments psychologiques présentent des formes inférieures et des formes supérieures, qui ont une haute portée métaphysique.

Ce point de vue, qui a échappé comme tant d'autres à la psychologie classique, nous le trouvons de bonne heure, dit Höffding, « dans l'ancienne psychologie, et ici encore c'est Aristote qu'il faut appeler le premier fondateur de la psychologie d'observation. Sans doute, Platon distinguait déjà entre les formes inférieures et supérieures de la vie de l'âme; mais il se fondait surtout sur des raisons morales, et il contestait que les formes supérieures pussent sortir par évolution des formes inférieures, puisque, suivant lui, ces dernières venaient uniquement de ce que l'être spirituel était incarné en un corps mortel. Aristote, au contraire, cherche à montrer, en utilisant ingénieusement les matériaux dont il disposait, comment une forme des manifestations de la vie de l'âme sert de fondement à l'autre. Cette conception a pris, de nos jours, une force nouvelle dans la théorie de l'évolution » (1).

Le Stagirite plaçait la vie organique à la base de la vie psychologique et chaque forme inférieure de la vie psychologique à la base de l'autre. La nutrition servait de fondement à la sensation ; le tact, sens primordial, à toutes les sensations spécifiques; les sensations, à la mémoire, à l'imagination, à la cogitative ; ces dernières, à la vie du νοῦς. La volonté ou appétit rationnel reposait sur l'appétit sensitif. En un mot, la vie sensible se basait sur la vie physique et étayait la vie intellectuelle. Non que la vie sensible fût de même nature que la vie physique et la vie intellectuelle. Aristote voulait simplement dire que ces trois sortes de vies apparaissent successivement et que la vie supérieure suppose la vie inférieure. Il

1 *Esquisse d'une Psychologie*. IV, III, p. 115.

admettait entre elles des distinctions spécifiques et même génériques.

La division péripatéticienne des éléments psychologiques est à la fois génétique et métaphysique. Nous n'en connaissons pas de meilleure. Mais il faut la mettre au point.

Prenons d'abord l'élément représentatif. Génétiquement, ce sont les sensations générales qui apparaissent les premières : connaissances extrêmement pauvres. Viennent ensuite les sensations spéciales : les moins riches d'abord, comme celles du goût et de l'odorat; puis, les plus riches, comme celles du toucher actif, de la vue et de l'ouïe. La comparaison des sensations entre elles, l'organisation de la mémoire et de l'imagination, les associations d'images et de souvenirs suivent de très près les sensations et se développent avec elles.

Que la théorie de Flechsig sur les centres d'association, si clairement exposée ici même par M. le Dr Baltus, soit vraie ou fausse, il semble établi que les fibres d'association du télencéphale ne forment leur myéline qu'un mois ou deux après les fibres sensitives et par conséquent n'acquièrent qu'après elles leur fonctionnement normal. On s'explique que la mémoire puisse commencer à s'organiser en même temps que les sensations, dont elle est une condition nécessaire, puisqu'une fibre est à même de fonctionner dès que ses connexions anatomiques sont établies : la myéline ne fait que faciliter le fonctionnement. L'évolution du système nerveux est encore ici le symbole de l'évolution de la vie psychologique, quelque opinion qu'on partage sur la nature de leurs rapports.

Ces différentes formes de l'élément représentatif se distinguent les unes des autres. Au point de vue métaphysique, elles ont même nature. Ce sont des connaissances d'ordre concret et sensible. La perception, synthèse de sensations et d'images, ne porte jamais que sur des objets individuels. Sans doute, elle n'embrasse pas tous les caractères d'un objet, elle est plutôt une esquisse qu'un portrait de la réalité. Mais ce qu'elle nous révèle est individuel, particulier, contingent, déterminé dans l'espace et dans le temps. C'est telle couleur, telle résistance, tel son, telle saveur, telle odeur, tel groupe d'attributs, tel objet : toutes choses qui tombent sous les sens et qui sont dites sensibles. L'activité consciente, dont le fond est de dissocier et de synthétiser, a beau s'exercer sur ces données; tant qu'elle se borne à nous les présenter sous une forme individuelle et concrète, elle ne produit que des connaissances individuelles et concrètes.

Ces sortes de connaissances sont d'ordre inférieur. Elles ne nous apprennent que des faits et nous laissent dans l'ignorance la plus

absolue du pourquoi et de la raison. Réduits, comme l'animal, à ces représentations, nous ne ferions qu'épeler des phénomènes, incapables de nous élever au-dessus du particulier et par conséquent de jamais constituer la science. Nous jouissons heureusement de la faculté de dépasser la sensation et l'image. Lorsque notre activité intérieure connaît un objet sous forme concrète et sensible, elle éprouve le besoin irrésistible de le connaître sous forme abstraite et intelligible. L'abstrait est la marque des connaissances d'ordre supérieur.

On a voulu identifier l'abstrait et le concret, l'intelligence et la sensation. On n'y a pas réussi. L'abstrait des sensations et des images est bien un concret. Mais l'abstrait dont il s'agit, et qui mérite seul ce nom, est d'une autre nature. Autre chose est *extraire* ou *dissocier*, autre chose est *abstraire*. La dissociation fournit un extrait de même nature que le tout : concret ou abstrait, suivant que le tout est composé d'unités concrètes ou d'unités abstraites. L'abstraction est une opération plus profonde qui consiste à distinguer l'essentiel de l'accidentel, le nécessaire du contingent, la raison du fait, l'être du phénomène. On reconnaît l'abstrait à ce caractère qu'il est le fondement de la généralisation. Un extrait sensible, concret, particulier, ne saurait être, en tant que tel, généralisé. Il est nécessaire auparavant de le mettre à nu de toute condition individuelle, de le placer en dehors de l'espace et du temps, c'est-à-dire de l'abstraire. Si je puis étendre au triangle scalène et au triangle isocèle la notion de triangle, ce n'est qu'autant que cette notion fait abstraction des particularités qui composent ces espèces de triangles.

Si l'on trouvait avantage à identifier les mots abstraction et dissociation, je dirais que la marque des connaissances supérieures réside dans la généralisation. Dans ce cas, généraliser ce serait d'abord abstraire au sens précis du mot, puis étendre à tous les individus d'une même classe ce qui aurait été abstrait. On peut changer la terminologie, mais il faut reconnaître la réalité que recouvre le mot abstraction. Ce qui fait la caractéristique des connaissances supérieures, c'est qu'elles sont des modes de penser sous forme universelle, nécessaire, éternelle, et par conséquent intelligible et absolue. Nous les attribuons à l'*intelligence*, au νοῦς, que nous considérons comme la faculté de l'abstrait et de l'universel. Les connaissances d'ordre inférieur relèvent des sens, de l'αἴσθησις.

La vie affective suit la connaissance dans son évolution. Elle a, comme elle, des formes inférieures et des formes supérieures. Les premières correspondent aux connaissances sensibles; les secondes,

aux connaissances intellectuelles. Nous devons distinguer par conséquent une *vie affective sensible* et une *vie affective intellectuelle*, ou encore, d'après notre définition de la vie affective, des appétits et des états agréables ou désagréables sensibles, des appétits et des états agréables ou désagréables rationnels.

La vie affective sensible débute par des sentiments de bien-être et de malaise qui ont leur source dans des besoins organiques satisfaits ou contrariés. Les sensations qui proviennent de l'intérieur des viscères, de la périphérie interne du corps, ne sont que le contre-coup dans la conscience du fonctionnement des organes. Le plaisir et la douleur physiques peuvent accompagner aussi les sensations qui prennent leur origine dans la périphérie externe du corps, sensations tactiles, visuelles et auditives. Cela arrive toutes les fois que l'excitation est particulièrement proportionnée ou disproportionnée à l'état de la surface nerveuse sensorielle. Qu'un objet soit trop rapproché ou trop éloigné de notre rétine, qu'il ait trop ou pas suffisamment de lumière, l'organe visuel devra s'adapter à ces circonstances défavorables et cette adaptation ne se fera pas sans douleur. On peut dire d'une manière générale que les états affectifs les plus inférieurs sont produits en nous par un état de nos organes intérieurs ou par une action extérieure qui s'exerce sur l'organisme ; en d'autres termes, ce n'est pas une connaissance qui les provoque directement, mais une cause physique. Toute sensation suppose des conditions anatomiques et physiologiques qui dans certains cas sont cause de plaisir ou de douleur.

Dans la psychologie classique, les états affectifs ainsi produits sont appelés « sensations » par rapport aux sentiments qui appartiennent à un ordre plus élevé. Avec la psychologie nouvelle, nous réservons ce mot pour désigner les sensations représentatives.

Le plaisir et la douleur physiques correspondent à des causes organiques et s'expliquent par des besoins de l'organisme. Il existe d'autres états affectifs qui sont engendrés non plus par l'élément matériel de la sensation, mais par son élément représentatif. Ils sont liés aux sensations visuelles et auditives et à toutes les représentations sensibles de l'imagination et de la mémoire. Mais ils dépendent surtout, comme tout état affectif, d'inclinations et de tendances. Ces dernières ont plus de souplesse que les appétits de la vie organique ; elles ne sont pas, comme ceux-ci, déterminées d'une manière rigide à un but unique établi par la nature. Elles nous portent à rechercher tous les objets que la connaissance sensible nous montre comme utiles et à fuir tous ceux qu'elle nous représente

comme nuisibles. Les mouvements d'amour et de haine, de désir et d'aversion, de plaisir et de douleur, de colère, de crainte, etc., marquent différents états des tendances affectives par rapport à leur objet.

Enfin, nous ne sommes pas seulement inclinés vers des biens sensibles. Notre vie affective s'attache à des biens d'un ordre supérieur que nous révèle l'intelligence proprement dite. La volonté est une puissance d'aimer tout ce qui est bien aux yeux de la raison : biens matériels, biens scientifiques, biens moraux et religieux.

Mais elle n'est déterminée par aucun d'eux. Elle est maîtresse de son inclination, et c'est elle-même qui se détermine à tel bien plutôt qu'à tel autre. C'est qu'elle possède une capacité d'aimer que ni les biens de l'esprit, ni même ceux de la vertu ne sauraient combler. Elle tient de l'intelligence un objet qui seul peut-la satisfaire : le bien en général. Tout ce qui est bien particulier n'est pas le bien ; c'est une limite, une restriction du bien. Elle est faite pour le bien plein, souverain, infini. Elle n'est pas plus libre de tendre vers lui que la pierre de tendre vers le centre de la terre. Et cette nécessité de nature la rend indépendante de tout bien fragmentaire. Ce déterminisme crée la liberté.

L'évolution de la vie affective présente des inclinations d'ordre sensible et d'ordre rationnel correspondant à des connaissances d'ordre sensible et d'ordre rationnel. Il y a harmonie entre ces deux parties de la vie affective. Les sentiments spirituels, moraux, religieux, s'accompagnent d'états sensibles et organiques, comme les idées abstraites s'accompagnent d'images. Il y a aussi opposition. On parle de la lutte de la raison contre les passions. Une idée pure, si elle était possible, serait sans influence sur notre vie. Heureusement qu'elle trouve un écho dans les dispositions et les tendances volontaires. Les sentiments d'ordre rationnel luttent contre les sentiments d'ordre sensible et peuvent conquérir l'activité psychologique que ceux-ci détournaient à leur profit.

La vie affective est liée à des connaissances. Elle est aussi liée à des excitations organiques. Certaines tendances profondément enracinées dans l'organisme réalisent leur but sans le connaître. Et tout ce qui les gêne ou les favorise produit en elles des modifications dont quelques-unes parviennent à la conscience. D'autres n'y parviennent jamais. La vie affective se continue sous la conscience et s'étend à l'univers. Tout être qui possède une nature, une organisation, des propriétés, possède aussi des tendances et des appétitions qui résultent de sa constitution interne. Grâce à ce déterminisme immanent,

l'ordre règne à l'intérieur et à l'extérieur des êtres, maintient le jeu régulier des actions et des causes, rend la science possible. Aucune de nos facultés, pas même la volonté, n'échappe à cette nécessité interne. La volonté *est une nature*. Elle tend nécessairement, sans aucune violence, de son propre poids, avec toutes ses énergies, vers son objet adéquat, le bien universel. Outre cette inclination fondamentale qui régit toute nature et la tient orientée vers un but unique, on trouve chez les êtres doués de connaissance des tendances vers tout objet connu et présenté comme un bien. C'est ainsi que l'homme est incliné vers les objets que les sens ou la raison lui montrent comme des biens. La volonté, par son inclination *naturelle*, est irrésistiblement attirée par le bien ; mais elle peut se porter en toute liberté vers des biens que la raison apprécie comme fragmentaires et qui ne sont pas le bien.

On voit comment la vie affective et la connaissance sont unies pour constituer notre vie intérieure et comment l'évolution de l'une suit l'évolution de l'autre.

La vie intérieure sensible et la vie intérieure rationnelle sont faites l'une et l'autre d'éléments représentatifs et d'éléments affectifs. Si j'osais me permettre cette comparaison, je dirais que la psychologie est le palais de la pensée et de l'amour : au premier étage, se trouvent les pensées et les amours sensibles ; au second, les pensées et les amours rationnelles.

E. PEILLAUBE.

Preuve psychologique de la substantialité de l'âme

M. Gardair écrivait récemment : « Nous tenons pour certain que notre âme est une substance, qu'elle existe en soi et non dans un autre sujet ; mais nous doutons qu'on puisse établir complètement et rigoureusement cette doctrine, en face du monisme contemporain, sans faire appel à la théologie naturelle, à quelque moment de la discussion : si substantielle que soit l'âme, elle est dans son fond sous la dépendance du principe universel, en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ; comment prouver que cette dépendance n'est pas une inhérence, si l'on ne fait pas intervenir l'appréciation de la nature de ce principe universel, ce qui est du domaine de la théologie naturelle ? M. Bernies lui-même ne traite-t-il pas, au moins indirectement, une question de Théodicée quand il dit (p. 330) (1) : « Si nous n'étions que des facultés sur un fond identique de substance, nous ne serions par nous-mêmes ni individuels, ni libres, ni méritants, ni responsables. Il n'y aurait au monde qu'une seule individualité, une seule personnalité, une seule liberté, une seule responsabilité, et tout cela nous serait commun. L'inconnaissable serait la seule substance, la seule personne, et nous ne serions que des épanouissements éphémères de ce Grand-Tout, seul responsable. Panthéisme et contradiction (2) ! »

Nous accordons volontiers que dans ces dernières lignes l'expression reçoit comme une vague coloration de Théodicée. Il est difficile de parler de mérite ou de démérite sans faire intervenir, au moins implicitement, la question du Bien et du Mal, la volonté d'un suprême législateur.

Mais, à y regarder de près, il apparaît que la démonstration psychologique est à même de se suffire :

1 *Spiritualité et Immortalité*, Bloud et Barral, Paris, 1901.
2 *Revue de Philosophie*, 1er avril 1902, p. 401.

1° Ignorons la Théodicée. Enfermons-nous dans la psychologie. Pour nous, c'est la psychologie qui doit prouver et qui prouve en effet la liberté humaine. Que si l'on prétend que la psychologie seule n'est pas à même de démontrer rigoureusement la thèse de la liberté et qu'il devient nécessaire, par suite de la position prise par les adversaires, de recourir à des considérations d'ordre théologique, l'objection de M. Gardair perd de son importance et nous avouons volontiers que toute solution particulière gagne à s'éclairer à la lumière d'autres vérités. Notre argumentation garde toute sa force, surtout contre ceux qui estiment avec nous que la liberté est un problème purement psychologique et qu'il peut être résolu sans le secours de la Théodicée, encore que la Théodicée, ici comme ailleurs, nous serve à confirmer une vérité déjà établie ou à détruire les objections possibles.

La liberté ne peut aller sans la substantialité. Serait-elle une personne, si notre liberté est substantiellement inhérente, elle ne saurait être qu'une faculté ; elle serait la tige de racines que nous ne pourrions atteindre et qui ne seraient pas nous.

Les rameaux n'ont d'autre sève que la sève du tronc et des racines ; de même nos pouvoirs n'ont d'autre nature et d'autre activité que celles de l'être foncier dont ils dérivent et qu'ils entraînent à l'action. Nos états de conscience et nos pouvoirs psychologiques découlent comme d'une source mystérieuse qu'ils canalisent, mais qui leur infuse le tout de leur réalité. Tout en nous se réfère à ce fond, source ou racine, qui spécifie, alimente, et par là même s'approprie.

Dès lors, si ce fond d'inhérence nous était étranger, si nous concevions notre âme comme substantiellement inhérente, tout en nous, âme et liberté, proviendrait de cette substance inconnue et à nous étrangère, qui devrait revendiquer comme siennes toutes les manifestations, libres ou non, de son activité profonde. Nous aurions cessé de nous appartenir. Comme tout le reste, notre liberté serait la propriété d'un autre. Liberté d'emprunt, pure contradiction ! Notre liberté personnelle ne serait plus qu'un leurre : elle serait aux mains de plus fort que soi qui la ferait se mouvoir à son gré, alors qu'elle croit se déterminer. Notre liberté ne serait plus notre liberté.

Si donc la preuve psychologique a quelque efficacité pour établir que nous sommes libres personnellement, elle est, par le fait, capable de fonder notre indépendance substantielle. Les deux thèses sont solidaires. Si je suis libre, je suis non-inhérent. Si j'étais personnellement inhérent, si la substance dont tout émane en moi n'était pas ma substance, ma liberté me serait totalement étrangère. Je ne serais

plus libre, un autre serait libre en moi. La liberté se nierait en s'affirmant.

Notre conscience est dans le vrai, lorsque, rapportant au moi tous nos événements, elle ne rapporte le moi qu'à lui-même.

2° Il y a plus. Supposons qu'il soit possible d'obtenir en psychologie la personnalité libre, et non la substantialité de l'âme, arrivera-t-on par ailleurs à fonder cette dernière? On l'a dit; on a même parlé de Théodicée.

Mais si préjudiciellement on ne déclare pas incompatibles la personnalité libre et l'inhérence substantielle, on s'évadera difficilement des systèmes panthéistiques. Étant donné que, greffée sur une substance qui n'est pas la sienne, la liberté peut se concilier avec l'inhérence, pourquoi la responsabilité, le mérite ou le démérite, purs conséquents de la liberté, seraient-ils inconciliables? Vous n'avez plus d'argument contre le Panthéisme.

Dieu sera substance évidemment. Mais l'homme?... Pourquoi conclure à sa substantialité distincte et autonome, puisque, substantiellement inhérent, il garde sa responsabilité, principe des divergences et des contradictions dans l'ordre moral? Le problème du mal est résolu et Dieu demeure la substance unique. Que répondre au panthéiste, qui argumenterait de la sorte? Comment inférer théologiquement la substantialité de l'âme, si le problème du mal cesse de la postuler?

Et donc la preuve psychologique se suffit; la preuve théologique ne se suffit pas.

V. BERNIES.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. DIDIOT. — *Contribution philosophique à l'étude des sciences*, in-12, 302 pages. Lille, Desclée, 1902.

B. BOURDON. — *La Perception visuelle de l'Espace*. in-8°, 442 pages. Paris, Schleicher, 1902.

P. DUBOIS. — *Cousin, Jouffroy, Damiron*. Souvenirs, publiés avec une introduction par A. Lair, in-12, 242 pages. Paris, Perrin, 1902.

P. SERTILLANGES. — *Nos Vrais Ennemis*, in-12, 278 pages. Paris, Lecoffre, 1902.

E. DUHEM. — *Le Mixte et la Combinaison chimique*. Essai sur l'évolution d'une idée, in-8°, 206 pages. Paris, Naud, 1902.

Chanoine LYONS. — *La Somme de saint Thomas d'Aquin*, résumée en tableaux synoptiques, in-folio, 827 pages. Paris, Vic et Amat, 1902.

J. DE GAULTIER. — *Le Bovarysme*, in-12, 316 pages. Paris, Société du Mercure de France, 1901.

S. KARPPE. — *Essais de critique et d'histoire de philosophie*, in-8°, 225 pages. Paris, Alcan, 1902.

M. DEFOURNY. — *La Sociologie positiviste*. Auguste Comte. Gr. in-8°, 364 pages. Paris, Alcan, 1902.

L. M. BILLIA. — *La Morale Allegra all' università di Torino*. Brochure de 25 pages. Turin, Brero, 1902.

VON R. EISLER. — *Studien zur Werttheorie*, in-8°, 112 pages. Leipzig, Duncker und Humblot, 1902.

L'IMAGINATION

L'étude scientifique de l'Imagination appartient à la Psychologie. L'Esthétique, la Logique et la Morale n'étudient cette faculté qu'au point de vue de ses rapports avec le Beau, le Vrai et le Bien. Elles ne l'envisagent ni en elle-même ni pour elle-même. Leurs observations peuvent être intéressantes, elles ne constituent pas une étude d'ensemble conduite avec méthode.

L'ancienne Psychologie s'est contentée d'étudier l'imagination en bloc, comme faculté. Des formes multiples que revêt celle-ci, elle n'a connu que l'imagination *visuelle*. Thomas Reid, croyant définir l'imagination en général, s'exprimait ainsi : « L'imagination au sens propre signifie une vive conception des objets de la vue. » Lorsque Dugald Stewart, qui rapporte cette définition (1), protesta contre son exclusivisme, ce fut une nouveauté. L'erreur venait de l'imperfection de la méthode : c'était de la grosse analyse. Sans doute, dans la plupart des cas, ce sont bien les perceptions de la vue et les images visuelles qui l'emportent sur les autres perceptions et les autres images. Mais il est des hommes chez qui les images auditives ou les images motrices jouent le rôle prépondérant. Il faut d'ailleurs tenir compte des images moins vives comme celles des goûts et des odeurs. D'autant plus que, dans certains cas, elles sont aussi précises que les premières.

La Psychologie nouvelle, avec Taine en France et Galton en Angleterre, a inauguré sur ce point l'analyse fine. Elle a d'abord rayé le mot d'imagination qui rappelait la doctrine des facul-

(1) *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, c. III.

tés, et l'a remplacé par celui d'*images*. Ensuite, elle a rapproché les images de leurs antécédents, les sensations, et les a classées d'après ces dernières. Elle s'est demandé si l'imagination ne serait pas coextensive aux émotions : ne pourrait-on pas, spontanément, faire revivre un sentiment passé, comme on fait revivre une sensation de couleur ou de son ? C'est le problème des images *émotives*. Enfin, elle nous invite à étudier chaque groupe d'images dans le détail et sous tous ses aspects : à l'état sain et à l'état morbide, dans l'hallucination, le rêve, l'hypnose, partout où il se laisse apercevoir grossi et exagéré, et, en quelque sorte, à la loupe (1).

La Psychologie actuelle de l'imagination est donc caractérisée par un progrès dans la méthode : ce progrès consiste à descendre toujours dans le détail au lieu de s'en tenir aux généralités.

La méthode est excellente. Il faut commencer par décomposer l'imagination en groupes d'images et analyser chacun de ces groupes. Mais ce n'est qu'une partie de la tâche. Il faut ensuite s'appliquer à la synthèse et reconstruire l'imagination. Les images, sorte de poussière atomique, ne suffisent plus. Il devient nécessaire de faire appel à l'activité. L'atomisme psychologique est incapable de rendre compte de la moindre synthèse imaginative. L'activité représente la loi intérieure de toute organisation d'images ; elle dépend de conditions objectives et subjectives, et principalement de l'*attention*. Grâce à un travail incessant d'analyse et de synthèse, on s'explique l'évolution de l'imagination, depuis ses formes les plus rudimentaires jusqu'à ses formes les mieux définies et les plus parfaites.

Il reste la question que se posait Aristote avec ses disciples sous les ombrages du Lycée : « Qu'est-ce que c'est que cette chose qui s'appelle l'imagination ? » Quelle est sa nature ? Comment se distingue-t-elle, en bas, de la sensation ; en haut, de l'intelligence ; à côté, de la mémoire ? La réponse que l'on peut donner aujourd'hui à ces questions ne diffère pas beau-

(1) M. Ribot, dans ses leçons du Collège de France, a fait l'analyse des différents groupes d'images : nous les mettrons à contribution.

coup de celle du Stagirite. Les grandes lignes de la psychologie de l'imagination, telle que nous la connaissons à cette heure, se trouvent déjà nettement marquées dans le *Traité de l'Ame* et dans les opuscules désignés sous le nom de *Parva Naturalia.*

La Psychologie de l'Imagination comprend donc trois parties : *analyse, synthèse, nature* ou *théorie.*

PREMIÈRE PARTIE

ANALYSE DE L'IMAGINATION

On conçoit *a priori* qu'il y ait autant de groupes d'images que de groupes de sensations. L'image est, à l'origine, la réviviscence de la sensation : c'est la représentation d'un événement sensible, en l'absence de la perception des sens. Si nous avons le pouvoir de reproduire dans notre vie intérieure une sensation déterminée, pourquoi n'aurions-nous pas celui d'y reproduire la sensation en général ? Théoriquement, il semble donc qu'aux sensations visuelles doivent correspondre les images visuelles ; aux sensations auditives, les images auditives ; aux sensations tactiles et motrices, les images tactiles et motrices ; aux sensations gustatives et olfactives, les images gustatives et olfactives ; enfin aux sensations viscérales et organiques, les images viscérales et organiques. Néanmoins, on ne saurait établir la preuve de ces différents groupes autrement que par l'observation des faits.

LES IMAGES VISUELLES

I. — Du rôle des images visuelles.

On ne songe pas à contester l'existence des images visuelles. Chacun de nous, sauf le cas de certaines maladies, se repré-

sente plus ou moins le visage d'un ami absent, son teint, la couleur de ses yeux et de ses cheveux, la forme de son nez. Et si l'on n'est pas capable de reproduire l'ensemble des traits de la physionomie, on en reproduit toujours quelques-uns. Mais il est des individus chez qui les images visuelles prédominent. Ils traduisent de préférence leurs idées et leurs sentiments dans le langage des couleurs et des formes. On les appelle, pour cette raison, des *visuels*. Ils sont des documents que le psychologue doit consulter. Les images visuelles apparaissent aussi sous un fort grossissement dans l'hallucination, le rêve, l'hypnose, et les maladies mentales.

1° Les *visuels*. — La plupart des « calculateurs célèbres » sont des visuels. Lorsqu'ils calculent mentalement, ils voient les chiffres disposés sur un tableau.

M. Binet a publié en 1894 un livre intéressant intitulé : *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*. Il y étudie deux calculateurs connus : Diamandi et Inaudi. Le premier appartient au type visuel, il est dans la règle ; le second appartient au type auditif, c'est une exception, nous le retrouverons à propos des images auditives. M. Binet a surtout considéré chez Diamandi la puissance de « visualiser ». Ce calculateur prodige est un Grec né dans les îles Ioniennes, il habite Paris, où il donne des séances. « Lorsqu'il apprend par cœur une série de chiffres », — ce sont ses propres expressions — qu'il fait des additions, des soustractions ou d'autres opérations de l'arithmétique, les chiffres lui apparaissent sous une forme visuelle. Il revoit le papier ou le tableau noir avec les séries de chiffres et l'ordre des séries. La représentation qu'il s'en fait n'est cependant pas une photographie. Il revoit les chiffres, non sous la forme où ils ont été écrits, mais comme il a coutume de les écrire lui-même. C'est ainsi qu'il se représente ordinairement le chiffre cinq en caractères d'imprimerie. Chez lui l'image visuelle de la forme des chiffres ne se confond pas avec l'image visuelle de leur couleur. Les chiffres ont-ils même couleur ? Il les apprend avec plus de facilité. En général, il apprend d'abord les chiffres, puis les couleurs. Il met plus de temps pour retenir vingt couleurs que pour retenir vingt chiffres. Ce n'est

donc pas d'un même effort qu'il « fixe » la couleur et la forme (1).

Le rôle des images visuelles n'est pas moins remarquable chez des *peintres,* tels que Gustave Doré, Horace Vernet, Bonnat. Horace Vernet, dit M. Arréat dans la *Psychologie du Peintre,* travaillait un jour « à un tableau de bataille, pour lequel il avait besoin de derniers renseignements. Un officier est introduit : il venait offrir de lui donner une pose, ayant assisté à l'affaire, en Algérie. Tandis qu'il parlait, Horace Vernet le mesurait des yeux, faisait le tour de sa personne. « Je suis à votre disposi- « tion, dit le visiteur; mettons la pose à demain, si vous vou- « lez. — Merci, c'est fait. » répondit Horace Vernet en souriant. A peine l'officier était-il sorti qu'il brossa vivement la figure : elle était vivante et ressemblante (2). »

Cette facilité des images visuelles à se graver et à se reproduire fit le succès d'un peintre anglais. Il n'avait besoin que d'une séance de pose pour représenter le modèle. Dans une année, il faisait trois cents portraits grands et petits. Voici son procédé décrit par lui-même, d'après Brierre de Boismont : « Lorsqu'un modèle se présentait, je le regardais attentivement pendant une demi-heure, esquissant de temps en temps ses traits sur la toile. J'enlevais la toile et je passais à une autre personne. Lorsque je voulais continuer le premier portrait, je prenais l'homme dans mon esprit, je le mettais sur la chaise, où je l'apercevais aussi distinctement que s'il y avait été en réalité. Je suspendais mon travail pour examiner la pose absolument comme si l'original eût été devant moi. Toutes les fois que je jetais les yeux sur la chaise, je voyais l'homme. » A la fin, il crut à la réalité de ses visions et il devint fou (3). — L'image visuelle a une tendance à se réaliser, comme d'ailleurs toute image qui acquiert un certain degré de vivacité. C'est une loi que nous aurons l'occasion de constater plus d'une fois et dont il faudra se souvenir quand nous étudierons la nature de l'imagination.

(1) *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, c. IX, p. 132-136. HACHETTE, 1894.

(2) *Psychologie du Peintre*, par Lucien ARRÉAT. IIe partie, c. II, p. 66, Paris, ALCAN, 1892.

(3) *Des hallucinations*, par BRIERRE DE BOISMONT, c. II, p. 26 ; 3e édition, Paris, GERMER BAILLIÈRE, 1862.

Des peintres passons aux *littérateurs*. Certains, comme Balzac, sont des visuels. Balzac, dit Taine, « s'enivre de son œuvre, il en comble son imagination, il est hanté de ses personnages, il en est obsédé, il en a la *vision;* ils agissent et souffrent avec lui, si présents, si puissants que désormais ils se développent d'eux-mêmes avec l'indépendance et la nécessité des êtres réels (1). »

On connaît la collaboration de Legouvé et de Scribe : « Nous avons très bien fait de collaborer, disait un jour Legouvé, parce que vous vous voyez les personnages sur la scène ; moi, je ne les vois pas, mais je les entends... Quand j'écris une scène, *j'entends;* vous, *vous voyez...* Je suis *auditeur,* vous *spectateur.* — Rien de plus vrai, répondait Scribe, savez-vous où je suis quand j'écris une pièce? Au milieu du parterre (2). »

On rencontre aussi des visuels parmi les *orateurs,* dont plusieurs lisent mentalement le discours qu'ils prononcent. Des prédicateurs racontent qu'ils ont en chaire leur manuscrit sous les yeux ; ils suivent les lignes et tournent les feuillets. Un homme d'État anglais disait à Galton qu'il hésitait à la tribune lorsqu'il avait sur son manuscrit des ratures et des endroits illisibles.

Certains *joueurs d'échecs* sont doués d'une imagination visuelle qui surpasse peut-être les faits précédents. Taine et M. Binet les ont particulièrement étudiés. Voici deux joueurs, dont l'un est devant un échiquier ; l'autre a les yeux fermés et la tête tournée contre le mur. On a numéroté les pions et les cases. A chaque coup de l'adversaire, on nomme la pièce déplacée et la nouvelle case qu'elle occupe. Celui qui joue à l'aveugle doit se représenter l'état de l'échiquier et commander le mouvement de ses pièces. Il faut donc qu'il puisse voir l'échiquier tel qu'il est au dernier coup joué, et qu'au fur et à mesure qu'on déplace une pièce, il aperçoive l'échiquier en entier avec ce nouveau changement. Lorsqu'il a des doutes sur la position d'une pièce, il rejoue mentalement tout ce qui a été joué, en s'appuyant de préférence sur les mouvements successifs de cette

(1) Taine dans le *Journal des Débats*, cité par Brierre de Boismont, c. xiii, p. 464.

(2) Le *Temps*, 23 août 1883, cité par Bernard, *de l'Aphasie*, c. iii, p. 42, Paris, 1889.

pièce. Taine a connu deux Américains qui jouaient des parties d'échecs mentales en se promenant dans les rues. On en cite d'autres qui conduisent plusieurs parties à la fois et tiennent tête en même temps à dix, quinze et vingt joueurs (1).

Tous les joueurs d'échecs à l'aveugle ont leurs artifices. Ils font des économies de représentations. Au lieu de la vision concrète de l'échiquier, de la position et de la forme des pièces, de la couleur et de la grandeur des cases, ils se forment une sorte de schème d'où sont bannis les détails inutiles et sur lequel se concentre l'attention (2).

2° Les *hallucinations visuelles*. — Chez le visuel, l'image tend à se réaliser; chez l'halluciné, elle se réalise. L'hallucination, c'est l'image intensifiée produisant l'illusion de la perception. Quand la sensation est très faible, il arrive qu'on la prend pour une image. Gratiolet raconte que, son attention étant tout entière à la transcription d'un manuscrit, il se crut poursuivi par un air de musique inconnu qui revenait constamment. Il finit par entendre un orgue de Barbarie qui jouait dans la rue. Lorsque l'image est très intense, on la prend facilement pour une perception. C'est l'hallucination. Tandis que la sensation va du dehors au dedans, l'image suit le procédé inverse et va du dedans au dehors. Lorsqu'elle est complètement extériorisée, comme dans l'hallucination et dans le rêve, soit naturel, soit hypnotique, elle se présente à l'observation du psychologue sous le jour le plus favorable.

Deux cas peuvent se rencontrer. Dans le premier, l'hallucination est rectifiée. Spinoza raconte qu'un jour, étant devant son poêle, il vit une figure très laide, très noire, qu'il qualifia de Brésilienne. Cette figure lui apparut avec la netteté d'une perception. Il ne crut pas un seul instant à sa réalité (3). Certaines personnes peuvent se donner des hallucinations à volonté. D'après Brierre de Boismont (4), Talma avait la faculté de faire totalement abstraction de son auditoire. Il rem-

(1) *De l'Intelligence*, par Taine, T. I. l. II, c. I, p. 80-82, 3e édit., 1878.
(2) *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, c. VI.
(3) *Opera posthuma*, epist. XXX.
(4) *Des hallucinations*, c. II, p. 28.

plissait la salle de squelettes, dont la vue terrifiante communiquait à son être quelque chose de tragique. Gœthe jouissait du même pouvoir. « Lorsque je ferme les yeux, raconte-t-il, et que je *baisse la tête,* je fais apparaître une fleur au milieu du champ de la vision ; cette fleur ne conserve pas sa première forme, elle s'ouvre, et de son intérieur sortent de nouvelles fleurs, formées de feuilles colorées et quelquefois vertes. Ces fleurs ne sont pas naturelles, mais fantastiques (1). »

Dans le second cas, qui est plus grave, l'hallucination n'est pas rectifiée. Elle n'est pas, comme précédemment, un simple spectacle, elle est une conviction que rien ne peut détruire et qui mène la vie. Les hallucinés de cette sorte ne sont pas toujours fous ou aliénés. Le général Rapp, de retour du siège de Dantzig, entra dans le cabinet de l'Empereur sans se faire annoncer. Son arrivée passa inaperçue. Napoléon était absorbé, immobile. Le général fit du bruit à dessein. Et Napoléon de se retourner et de saisir Rapp par le bras, en lui montrant le ciel : « Voyez-vous là-haut ? Quoi ! vous ne la découvrez pas ? C'est mon étoile, elle est devant vous, brillante » ; et, s'animant par degrés, il s'écria : « Elle ne m'a jamais abandonné ; je la vois dans toutes les grandes occasions (2). »

Les hallucinations les plus fréquentes de l'homme sain sont les hallucinations de la vue. Les images visuelles n'y possèdent pas tous les caractères de la sensation. L'objet apparaît comme dans la réalité, mais il est entouré d'une gaze. Il est presque toujours vu en face, à une certaine distance, à vingt pas environ.

Quelquefois, si l'halluciné ferme les yeux ou si l'on interpose un corps opaque, la vision disparaît ; d'autres fois, elle persiste.

Assez souvent, l'objet change de forme ; il sera tour à tour chat, huissier, squelette. La loi qui préside à ces métamorphoses est toute relative aux habitudes d'esprit ou à la profession du sujet. Un marchand de vin devenu alcoolique voit des clients imaginaires à qui il débite des consommations imaginaires.

(1) *Des hallucinations*, c. XIII, p. 450.
(2) *Ibid.*, c. II, p. 46.

Certains hallucinés voient toujours le même objet. Tel malade est poursuivi durant des années par la vision d'un squelette : le spectre ne le quitte jamais.

3° Les *rêves visuels*. — Rêves et songes, qui étaient pour Homère les fils du sommeil et pour Euripide des génies aux ailes noires, représentent seulement à nos yeux le triomphe de l'image. Nulle part celle-ci n'a plus de liberté pour se grossir et se réaliser.

Le sommeil débute par une certaine lassitude, le besoin de repos. Dans cette période préliminaire qui n'est plus l'état de veille et qui n'est pas encore le sommeil, beaucoup de personnes constatent en elles des hallucinations *hypnagogiques*, c'est-à-dire qui amènent le sommeil. Le *Mémoire* de Baillarger (1848) et surtout le livre d'Alfred Maury : *Le Sommeil et les Rêves* (1878), sont les travaux les plus importants sur ce sujet.

L'hallucination hypnagogique est une sorte de rêve sans sommeil, un petit rêve qui se fait et se défait en un instant. Une image surgit et s'impose avec toute l'intensité de l'hallucination. Elle est aussitôt réduite par quelque perception : on n'est pas endormi, on entend des bruits autour de soi. Cet état est très curieux au point de vue de la psychologie de l'imagination ; il montre bien l'antagonisme qui existe entre la sensation et l'image. Taine compare ces deux sortes de représentations aux plateaux d'une balance. L'état de veille est caractérisé par ce fait que les perceptions occupent le premier plan et les images le second. Il arrive parfois que ces dernières conservent quand même un certain degré d'intensité. Quelqu'un m'a raconté que, dans la conversation, tout en y prenant part, même au moment où il parle, il assiste à des défilés ininterrompus d'images visuelles de toutes sortes, qui expliquent ses distractions. Mais, chez la plupart des hommes, les perceptions refoulent les images et les font taire : quand le plateau des premières monte, celui des secondes est en bas. Au contraire, dans le rêve, les perceptions sont à peu près nulles et le plateau des images monte. Appliquons cette comparaison aux hallucinations hypnagogiques. Les deux plateaux se font équilibre : l'image lutte contre la perception et

par sa victoire d'un instant constitue un embryon de rêve. Il faut rappeler ici la formule de Bichat : « Le sommeil général n'est que l'ensemble des sommeils particuliers. » On ne dort pas en bloc. Les autres parties de l'organisme peuvent dormir pendant qu'une digestion laborieuse force l'estomac à travailler ou qu'une position gênante fait travailler le cœur plus qu'il ne doit. La formule de Bichat est vraie au point de vue psychologique. Toutes les facultés ne dorment pas à la fois. La vue s'endort la première.

Les hallucinations hypnagogiques de la vue sont les plus fréquentes. Ce sont les seules que j'ai pu observer en moi. Elles sont ordinairement liées à des états d'irritation de la rétine. Les paupières closes, on voit des flammes, des couleurs, des lignes sinueuses, des formes mal définies. Ces hallucinations sont très courtes. « J'avais l'habitude, dit Maury, de lire tout haut à ma mère, et il arrivait souvent que le sommeil me gagnait à chaque pause, à chaque alinéa ; cependant, je me réveillais si vite que ma mère ne s'apercevait de rien, si ce n'est qu'elle observait que je lisais parfois plus lentement. Eh bien ! durant ces secondes d'un sommeil commencé et chassé aussitôt par la nécessité de continuer la lecture, je faisais des rêves fort étendus (1). »

Lorsque le sommeil s'est établi, que les perceptions de la vue et de l'ouïe ont disparu et qu'il ne reste plus que des sensations tactiles et viscérales obscures, le rêve peut se développer : l'imagination occupe le premier plan de la conscience, elle règne. Il est inutile de dire que les images visuelles jouent un rôle dans notre vie psychologique nocturne. Les éléments visuels sont prépondérants dans le rêve. Les aveugles-nés ne rêvent pas évidemment avec des images empruntées à la vue. Il en est de même de ceux qui sont aveugles depuis l'âge de cinq ans. Ceux qui le sont depuis l'âge de sept ans ont quelquefois des rêves visuels ; ceux qui le deviennent après cet âge en ont toujours.

Nous n'avons rien à dire des images visuelles dans le sommeil hypnotique. La suggestion fait surgir une image dans la

(1) *Le Sommeil et les Rêves*, par Alfred Maury, c. IV, p. 160, 4e édit.

conscience de l'hypnotisé, et cette image revêt les caractères de l'hallucination et du rêve. L'image visuelle est une de celles qu'il est le plus facile de suggérer.

Les observations que nous avons recueillies jusqu'ici permettent d'affirmer : 1° L'antagonisme des sensations et des images; 2° la tendance des images à s'avancer sur le plan des sensations et à se *jouer ;* 3° la puissance extraordinaire de l'imagination visuelle chez certains hommes et son importance dans notre vie intérieure en général.

4° La *pathologie des images visuelles.* — Mais rien ne fait mieux voir le rôle des images visuelles et leur autonomie comme groupe que la pathologie.

Il est des cas où la maladie, triant entre les différents groupes d'images, n'atteint que le groupe des images visuelles et le fait disparaître à peu près totalement. Nous empruntons le suivant à M. Alfred Binet. Un négociant viennois très instruit, visuel au plus haut degré, à la suite de préoccupations très graves perdit l'appétit et le sommeil. Il constata chez lui un changement brusque et profond. Il était devenu nerveux et irritable. La mémoire visuelle des couleurs et des formes avait disparu. Aujourd'hui, chaque fois qu'il retourne à A..., d'où ses affaires l'éloignent fréquemment, il lui semble entrer dans une ville inconnue. Le souvenir visuel de sa femme et de ses enfants lui est impossible. Et lorsqu'il parvient à les reconnaître, il croit voir de nouveaux traits, de nouveaux caractères dans la physionomie (1).

Les cas de la perte totale des images visuelles sont très rares; mais il y a de nombreux cas de perte partielle. La maladie trie dans le groupe même des images visuelles, elle épargne celles-ci et détruit celles-là. On désigne sous le nom de *cécité verbale* la perte des images visuelles *graphiques.* Le sujet n'est pas aveugle, il voit les signes, mais il ne sait plus les interpréter, il ne les comprend pas. Vous lui demandez de lire un mot. Il voit les différentes lettres qui le composent, il retient même leur silhouette ; il regarde en l'air, réfléchit

(1) *Psychologie du Raisonnement*, par Alfred Binet, c. II, p. 21, Alcan, 1896.

et souvent reconnaît les lettres au fur et à mesure que vous les prononcez ou qu'il les prononce lui-même en récitant l'alphabet. L'instant d'après, tout est oublié. Il est incapable de faire revivre spontanément les images qui constituent l'expérience passée et sans lesquelles il n'y a pas de connaissance possible. Il y a des malades qui n'ont perdu que la mémoire de certaines lettres. Il en est d'autres pour qui toutes les lettres se ramènent à une seule.

La maladie trie encore parmi les images visuelles graphiques. Elle peut n'enlever que les images *musicales*. La *cécité musicale* désigne l'impuissance où l'on est de comprendre la signification des graphiques musicaux. Une femme connue à la Salpêtrière sous le nom de *Dame blanche*, parce qu'elle aimait à chanter :

La Dame blanche vous regarde,
La Dame blanche vous entend,

avait été une excellente pianiste. Elle pouvait lire les heures et les minutes sur la montre, le titre d'une partition, le nom de l'auteur, les paroles, les marques qui indiquent le changement dans le mouvement. Mais la partition elle-même, la notation musicale était totalement indéchiffrable pour elle. Elle ne reconnaissait aucun signe des portées. Elle ne savait ni en quelle clef le morceau était écrit, ni s'il y avait des dièses ou des bémols.

On peut être atteint à la fois de cécité musicale et de cécité verbale. Nous connaissons une femme, à l'Asile de Villejuif, qui ne se rappelle qu'avec une difficulté extrême la signification des lettres et la valeur des notes. Elle devient entièrement incapable de toute mémoire, dès que son attention est fatiguée.

De ces données, il résulte avec évidence que les images visuelles constituent un groupe et que ce groupe se subdivise en sous-groupes. Sans les dissociations opérées par la maladie, l'analyse psychologique n'aurait jamais découvert tout ce qu'il y a de distinct et d'hétérogène dans l'imagination visuelle. Elle eût été suffisante cependant pour établir les deux catégories d'images visuelles les plus générales : les images des couleurs et les images des formes.

II. — Les images visuelles des couleurs et des formes.

Diamandi apprend plus facilement les couleurs que les chiffres. Taine avait une mémoire médiocre des formes et une très bonne mémoire des couleurs. A plusieurs années de distance, il retrouvait la blancheur d'un sentier de sable dans la forêt de Fontainebleau. Mais il était incapable de tracer intérieurement l'ondulation du chemin.

La distinction des images chromatiques d'avec les images visuelles des formes s'accentue chez les peintres, dont les uns excellent dans le coloris et les autres dans le dessin. Regnault disait : « Ah ! si je savais peindre comme je sais dessiner, je serais heureux ! Cela viendra peut-être en travaillant beaucoup. » Il a raconté lui-même ses efforts, ses exercices de représentation visuelle : « Je veux faire revivre les vrais Maures riches et grands, terribles et voluptueux. Je monterai d'enthousiasme en enthousiasme, je m'enivrerai de merveilles, jusqu'à ce que, complètement halluciné, je puisse retomber dans notre monde morne et banal, sans que mes yeux perdent la lumière éclatante qu'ils auront bue pendant deux ou trois ans. Quand, de retour à Paris, je voudrai voir, je n'aurai qu'à fermer les yeux, et alors, Mauresques, fellahs, Indous, colosses de granit, éléphants de marbre blanc, palais enchantés, plaines d'or, lacs de lapis, villes de diamants, tout l'Orient m'apparaîtra de nouveau... Oh ! quelle ivresse, la lumière (1)... »

Le peintre Géricault n'avait qu'à un degré très ordinaire la mémoire des formes, ce « compas dans l'œil » qu'il enviait tant à Horace Vernet, mais il peignait au premier coup, sur la toile blanche, sans aucune ébauche (2).

N'avons-nous pas, en peinture, deux grandes écoles : celle d'Ingres, si remarquable par la perfection du dessin et la pureté de la ligne, et celle de Delacroix au coloris brillant, hardi, romantique?

(1) *Correspondance*, publiée par A. Duparc.

(2) *Gazette des Beaux-Arts*, XXII, 1867. — Cité par M. Arréat, *Psychologie du Peintre*, p. 66.

Mais, tout artiste, qu'il brille par le dessin ou par le coloris, est condamné à *faire plat*, s'il n'est doué d'une forte imagination visuelle. Dessinateur, il pourra reproduire fidèlement le contour des objets, son dessin fera l'effet d'un froid décalque. Peintre, il représentera la profondeur sans nous en donner l'impression. Au contraire, si l'artiste possède une imagination visuelle puissante, son dessin prendra de la couleur, sa figure aura du relief et se détachera vivement de la toile (1).

Il convient d'observer que la représentation des formes est plus compliquée que celle des couleurs. Elle renferme plusieurs éléments. D'un côté, il est impossible de n'y pas voir l'élément visuel ; d'un autre côté, il est certain que la main y joue un rôle important, que nous aurons à étudier.

III. — Images visuelles et images consécutives.

Quand on se propose d'étudier la nature même de l'imagination, on ne saurait recueillir trop de détails. Les traits communs de la représentation imaginative et de la perception sensorielle sont des plus utiles à noter.

L'image visuelle, comme la sensation visuelle, laisse après elle une image *consécutive*.

On sait ce qu'il faut entendre par une image consécutive. Prenons une surface blanche très éclairée ; au milieu, plaçons un petit carré rouge. Après avoir regardé ce carré durant une seconde, je ferme les yeux doucement, sans effort, ou bien je les recouvre de la main. Aussitôt je vois apparaître le carré rouge. C'est l'image consécutive *positive*. Recommençons l'expérience et fixons plus longtemps le carré rouge. Quand j'ai fermé les yeux, je vois apparaître un carré vert. C'est l'image consécutive *négative*.

L'image visuelle se comporte exactement comme la sensation. Produisez par suggestion une hallucination : le sujet croit voir un carré rouge sur une surface blanche. Après avoir con-

(1) *L'Imagination de l'Artiste*, par Paul Souriau, c. II, p. 67, Hachette, 1901.

templé, pendant quelques instants, ce rouge imaginaire, il aperçoit du vert.

Il n'est pas nécessaire de recourir à l'hallucination pour instituer la même expérience. Si l'on évoque une représentation très vive d'une croix rouge sur un fond blanc, cette représentation laisse à sa suite l'image consécutive d'une croix verte.

L'image ressemble encore à la sensation sous un autre rapport : elle a, comme elle, la propriété de se projeter dans l'espace.

IV. — Projection des images visuelles dans l'espace.

Il existe sur cette question une enquête intéressante de M. Edgard Milhaud entreprise sur les conseils de M. Alfred Binet et poursuivie sous sa direction (1).

Cette enquête porte sur vingt-cinq sujets. En voici les conclusions. On doit distinguer deux modes principaux de localisation. La prédominance de l'un ou de l'autre constitue deux types nettement caractérisés, dont les prédispositions individuelles sont souvent contrebalancées par des conditions objectives, comme la distance des objets et leur milieu, ou par des conditions subjectives telles que l'attention. 1er mode : Quand on se représente un objet, on le situe dans la direction où de fait on le croit situé. On a aussi le sentiment de l'intervalle qui nous sépare de lui. On peut dire qu'il est devant, derrière, à droite, à gauche, à telle distance. 2e mode : Le sentiment de l'intervalle disparaît. On se transporte auprès de l'objet, on le voit avec sa grandeur réelle ou à peu près. On voit un ami dans sa chambre, on est dans sa chambre, on s'y perd, on en saisit les détails. L'image revêt ici les formes concrètes de la perception.

Ces deux modes de localisation ne s'excluent pas. Ordinairement on passe même de l'un à l'autre par l'attention. Au premier moment où je pense à un ami, je vois sa chambre dans la direction réelle où elle est située. Si je redouble d'attention, je suis dans la pièce. « Je vois la Tour Eiffel, dit un sujet, der-

(1) *Revue philosophique*, 1894, t. II, p. 210.

rière moi; à gauche ; si j'insiste, je me la représente comme la première fois que je l'ai vue, venant du Trocadéro : en face de moi. »

M. Edgard Milhaud ne nous semble pas avoir démontré que ces deux modes constituent deux types psychologiques. Sans doute, il y a des personnes qui, dès le premier moment, en entendant le nom d'un ami, perdent le sentiment de leur situation actuelle et de l'intervalle qui les sépare de cet ami. Mais cette manière de localiser s'explique suffisamment par des circonstances particulières relatives à l'objet et au sujet. Le milieu et la distance où se trouve l'objet modifient la localisation. Un objet très proche et dans un milieu bien déterminé, des personnes de la seconde catégorie se le représentent à droite, à gauche, etc. Un objet éloigné et situé dans les milieux les plus divers, les personnes de la seconde catégorie le localisent comme celles de la première. Si l'objet est détaché de tout milieu, tel que celui d'une représentation schématique, tous les sujets qui ne lui font pas un cadre le localisent devant eux, mais la plupart lui font un cadre. Ce qui a le plus d'influence sur la localisation d'un objet, c'est l'attention, c'est-à-dire le degré d'intérêt que nous lui accordons. Nous avons vu qu'elle fait passer du premier mode de localisation au second. Elle rend l'objet de plus en plus présent, elle supprime les distances, elle peut produire l'hallucination.

Les images visuelles se projettent dans l'espace. Elles s'y juxtaposent et y constituent une sorte de champ de vision interne, appelé *champ des images visuelles*. Très rétréci chez ceux qui ont une imagination visuelle faible, il est très étendu, beaucoup plus étendu que celui de la vue, chez ceux qui possèdent une imagination visuelle forte. Cette disposition des images visuelles en tableaux les distingue des autres groupes d'images et surtout des images motrices. Dans l'hémiopie ou hémianopsie, le champ visuel est réduit de moitié : on ne voit qu'une moitié des objets à la fois. Mais si l'on regarde successivement les deux moitiés, l'imagination reproduit le tout. La vision successive devient par conséquent dans l'imagination une vision simultanée.

V. — Les images visuelles et l'abstraction.

Il existe un certain antagonisme entre ces deux formes de la connaissance.

C'est du moins la conclusion d'une vaste enquête instituée par Galton et publiée en 1883 (1). Le psychologue anglais, à qui les travaux de Taine venaient de suggérer l'idée des enquêtes, avait envoyé à ses collègues de la *Société royale* un questionnaire sur les images visuelles, sur le pouvoir de se représenter, les yeux fermés, des formes et des couleurs, sur l'étendue du champ visuel, la projection dans l'espace et à distance, le caractère volontaire ou involontaire des représentations visuelles. On ne comprit pas la portée de ces questions et on crut à une mystification. Galton en tira la conclusion que les savants ne sont pas des visuels. Il jeta son questionnaire dans le grand public, il obtint de nombreuses réponses. Il put constater que l'imagination visuelle est surtout développée chez les femmes, les jeunes filles et les jeunes garçons, là précisément où la faculté d'abstraire s'exerce le moins. L'imagination visuelle serait propre à certains peuples aussi bien qu'à certains individus. Les Français compteraient parmi les visuels. Galton fait remarquer que nous disons à chaque instant : « Voyez-vous? Figurez-vous... », alors que souvent il n'y a rien à voir, ni à se figurer. Puis, nous avons le talent incomparable d'ordonner les fêtes, les processions, toutes choses qui exigent une puissance peu commune de vision mentale. Qu'il y ait en France nombre de visuels, il est difficile de le contester. Mais il y a aussi beaucoup de gens abstraits. Galton a trop généralisé, à moins que l'antagonisme signalé ne soit un leurre.

A la suite d'une enquête où nous avons recueilli 300 réponses, nous avons acquis la conviction que l'image visuelle et l'abstraction sont jusqu'à un certain point antagonistes. Voici deux jeunes gens : l'un très concret, l'autre très abstrait. En entendant prononcer un mot, le premier a toujours des images visuelles riches ; le second, presque jamais. Au mot *rose,* le

(1) *Inquiries into human faculties and its development.*

premier voit une rose pourpre ; le second, le mot imprimé. Au mot *source*, le premier voit une source au pied d'une colline ; le second pense aux *Sources* du P. Gratry. Au mot *montagne*, le premier se représente un paysage des Alpes ; le second cite le nom de Montaigne.

Les faits semblent donc supposer l'existence d'un type concret caractérisé par la prédominance de l'imagination visuelle et d'un type abstrait pour qui les images n'ont qu'une valeur subordonnée. Sans doute, il y a des hommes capables de l'abstraction la plus haute, qui sont en même temps doués de l'imagination la plus chaude et la plus colorée : la faculté d'abstraire peut même communiquer un surcroît de puissance à celle d'imaginer. Mais cela prouve seulement que l'alternance des deux processus est possible chez le même individu. Deux activités antagonistes peuvent, en effet, alterner. Ce qu'elles ne peuvent faire, c'est s'exercer simultanément sans se nuire. Tel est bien le cas de l'image visuelle et de l'abstraction.

L'idéal de l'image visuelle, c'est de tendre vers la sensation, d'être aussi riche qu'elle de couleurs et de formes, de se substituer à elle et d'occuper comme elle le plan du présent et de l'action. Au contraire, l'idéal de l'abstraction consiste à résumer le plus de détails possible dans un schéma général, à aller toujours de simplification en simplification, de substitution en substitution, à se situer en dehors du temps. L'image visuelle se projette dans l'espace, l'abstraction plane au-dessus de l'espace. Celle-ci se rapporte à l'intelligence proprement dite ; celle-là reste dans le domaine de la sensation. Imaginer et surtout imaginer sous forme visuelle, c'est sentir. Abstraire, au vrai sens du mot, c'est comprendre, saisir les raisons des choses.

E. PEILLAUBE.

(*A suivre.*)

LA PHILOSOPHIE ET LE DOGME

On parle beaucoup de croyance aujourd'hui, et il semble à certains esprits que croire soit le seul moyen possible d'atteindre la vérité dans la mesure où nous pouvons y prétendre. Si donc, pense-t-on, la religion a chance de reprendre son empire sur l'homme, c'est par la foi à des dogmes décrétés d'autorité, et non par l'usage de raisonnements philosophiques, la raison ne pouvant conduire qu'au doute, lorsqu'elle ne mène pas à la négation, sur les thèses que la religion a intérêt à soutenir et à défendre. C'est à peu près dans la même pensée que l'on prédit quelquefois la chute et la fin de tous les dogmes religieux, parce que l'autorité n'est plus respectée et que la raison individuelle tend à se contenter de plus en plus de simples opinions aussi diverses que les intelligences humaines.

A l'encontre de ces dispositions défavorables à une philosophie rationnelle, il paraît opportun de rappeler que le dogme catholique proclame la puissance propre de la raison pour établir tout un groupe de vérités qui servent de base naturelle à la religion, et qu'il réclame lui-même le concours et le secours de la philosophie pour la préparation, l'éclaircissement, l'explication, le développement et la défense des vérités qu'il affirme surnaturellement révélées. Le dogme offre et demande une alliance loyale avec la philosophie, et nous estimons que celle-ci doit être heureuse d'accepter une telle alliance et pratiquer, en toute bonne volonté, une entente si noble et si profitable, qui consacre son pouvoir sans exiger d'elle le sacrifice d'aucun de ses droits, plus étendus qu'on ne le dit souvent.

I

C'est une doctrine traditionnelle dans le christianisme qu'il existe deux ordres de vérités, comme il y a deux ordres de fins dans la destinée humaine, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Aucun théologien, peut-être, n'a plus nettement distingué que saint Thomas ces deux sphères de connaissance et d'action : « Double, dit-il, est le bien dernier de l'homme qui d'abord meut la volonté comme dernière fin. L'un des biens est proportionné à la nature humaine, car pour l'obtenir les forces naturelles suffisent ; et c'est la félicité dont les philosophes ont parlé : soit la contemplation, qui consiste dans l'acte de sagesse ; soit l'action, qui consiste premièrement dans l'acte de prudence, et conséquemment dans les actes des autres vertus morales. L'autre bien de l'homme dépasse la proportion de la nature humaine, car les forces naturelles ne suffisent pas pour l'obtenir, ni pour le penser ou pour le désirer ; mais c'est par la seule libéralité divine qu'il est promis à l'homme... ; et c'est la vie éternelle... Or, un sujet ne peut être ordonné à une fin s'il n'existe pas en lui-même quelque proportion à cette fin, d'où provienne en lui-même le désir de la fin ; et c'est ainsi que quelque initiation à sa fin est faite en lui : car il ne désire rien qu'en tant qu'il désire quelque similitude de lui-même. Et voilà pourquoi dans la nature même de l'homme est une certaine initiation au bien même qui est proprotionné à cette nature : en elle, en effet, préexistent naturellement des principes de démonstrations connus par eux-mêmes, qui sont des semences de sagesse ; et des principes de droit naturel, qui sont des semences de vertus morales. Il faut donc aussi, pour que l'homme soit ordonné au bien de la vie éternelle, qu'une certaine initiation à ce bien soit faite en celui à qui ce bien est promis. Or, la vie éternelle consiste dans la pleine connaissance de Dieu... Donc, il faut que se fasse en nous quelque initiation à cette connaissance surnaturelle ; et cela se fait par la foi, qui par une lumière infuse tient les vérités qui, au regard de la nature, excèdent la connaissance (1). »

(1) *De veritate,* q. XIV, a. 2.

Voilà donc formellement délimités deux domaines, l'un naturel, l'autre surnaturel, et le naturel, qui est celui de la philosophie, comprend des vérités à démontrer au moyen de principes évidents par eux-mêmes et des actions morales à accomplir conformément à des principes de droit naturel. Saint Paul avait déjà affirmé que les hommes, avant même le christianisme, avaient reçu une certaine manifestation naturelle de ce que nous pouvons connaître sur Dieu et portaient gravée dans leur conscience la loi naturelle du bien moral. On connaît ses énergiques déclarations : « Ce qui est connaissable sur Dieu a été manifeste en eux ; car Dieu le leur a manifesté. En effet, les choses invisibles de Dieu même, depuis la création du monde, au moyen des choses qui ont été faites, sont connues par l'intelligence ; même sa puissance éternelle et sa divinité : si bien qu'ils sont inexcusables (1). — Lorsque les peuples qui n'ont pas la loi révélée accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, n'ayant pas cette loi, ils sont loi à eux-mêmes ; et ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite en leurs cœurs, leur propre conscience leur rendant témoignage et leurs pensées les accusant ou les défendant selon leurs actions (2). »

Philosophie spéculative et philosophie morale sont donc légitimes de par le dogme même, et la théologie, comme l'Écriture sacrée, reconnaît à la raison humaine le pouvoir d'élaborer par démonstrations une science philosophique et une morale pratique, en développant les ressources de son propre fonds. Jamais peut-être mieux qu'au siècle qui vient de finir cette capacité de la raison naturelle n'a été défendue et proclamée par l'Église. L'abbé Bautain avait paru contester la puissance de la philosophie ; il dut, le 8 septembre 1840, souscrire ces propositions : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. La foi, don céleste, est postérieure à la révélation et, par conséquent, pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, elle ne peut convenablement être alléguée. » Quelques années plus tard, M. Bonnetty semblait accorder une valeur exclusive à la révélation et à la tradition pour donner

(1) *Rom.*, I, 19, 20.
(2) *Ibid.*, II, 14, 15.

la connaissance de toute vérité ; il fut, à son tour, obligé de signer son assentiment aux propositions suivantes, plus complètes encore, approuvées par Pie IX le 15 juin 1855 : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation, et par conséquent pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité de l'âme raisonnable et la liberté contre un partisan du naturalisme et du fatalisme, la foi ne peut pas convenablement être alléguée. » Enfin, le concile œcuménique du Vatican, le 14 avril 1870, décréta que « l'Église catholique a toujours tenu et tient d'un consentement perpétuel qu'il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par le principe, mais encore par l'objet : par le principe, parce que dans l'un c'est par la raison naturelle, dans l'autre par la foi divine que nous connaissons ; par l'objet, parce qu'en dehors des vérités que la raison naturelle peut atteindre, sont proposés à notre croyance des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent nous être connus que par révélation divine (1) ». Et, pour conclure, ce même concile lança l'anathème contre « quiconque dirait que Dieu un et vrai, Créateur et notre Maître, ne peut pas être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été faites (2) ».

Un catholique ne peut donc plus hésiter : la philosophie naturelle, ou, pour mieux dire, la philosophie sans épithète, est appelée à vivre de sa propre vie ; et son rôle, dans la civilisation chrétienne, est d'établir, en vertu des principes de la raison, des vérités primordiales, qui par elles-mêmes sont objets de science plutôt que de foi. Saint Thomas les appelle « les préambules aux articles de foi », et enseigne que les esprits qui sont parvenus à se les démontrer philosophiquement en ont le savoir, plutôt que la croyance ; mais que, néanmoins, ceux qui n'en saisissent pas la démonstration rationnelle peuvent les croire comme révélées ; car la révélation comprend non seulement les mystères inaccessibles à la raison

(1) Const. dogm. *De Fide cathol.*, c. IV.
(2) *Canones*, II, 1.

seule, mais encore plusieurs vérités fondamentales que la raison peut connaître à la lumière de ses seuls principes (1). L'affirmation que ces vérités sont, par leur nature, matière de science, et que les intelligences assez pénétrantes et assez cultivées pour en acquérir la certitude par le seul usage de la raison les voient, mais, à proprement parler, ne les croient point, du moins au moment même où ils les voient, est fort importante. Elle précise le caractère spécial des objets de la philosophie, la forme de sa méthode et de l'adhésion à ses conclusions. Le philosophe aspire à savoir, et savoir n'est pas croire, savoir est même exclusif de croire, à l'instant où l'on voit que l'on sait. Si l'on n'admet pas sans réserve cette thèse de saint Thomas, au moins faut-il avouer qu'elle est hautement autorisée dans l'Église, et que, par conséquent, l'Église accepte que la philosophie travaille par des procédés purement rationnels, par la lumière des seuls principes évidents par eux-mêmes, et construise ainsi un édifice scientifique qui lui appartienne en propre et où la foi ne soit admise qu'accidentellement, c'est-à-dire afin de suppléer à la raison pour les esprits incapables d'être entièrement philosophes, ou de la remplacer parfois pour les philosophes complets, lorsqu'ils ne philosophent point.

Le dogme, cependant, n'a-t-il aucun droit d'intervenir dans les travaux de la philosophie? Celle-ci, normalement, est-elle livrée à elle-même, sans contrôle, sans guide, sans autorité supérieure qui puisse réviser et juger ses assertions? Cette indépendance absolue est impossible; car l'autorité religieuse est instituée pour définir non seulement les articles de foi, mais encore les préambules à ces articles, les vérités naturelles qui précèdent la foi pouvant n'être pas entendues par beaucoup d'hommes qui n'ont pas l'aptitude ou le temps nécessaire pour philosopher. Il y a plus; si la philosophie était tout à fait indépendante, elle pourrait légitimement poser des conclusions contradictoires au dogme, le mettre en échec et le découronner de cette dignité suréminente qu'il tient de la révélation divine. Comment mettre d'accord ces deux puissances de vérité? Elles ne peuvent être ennemies et se contredire, si chacune dans son

(1) *Sum. theol.*, I, q. II, a. 2, ad 1.

domaine a la vérité pour elle : il faut donc qu'elles concilient leurs exigences, qu'elles s'entendent pour ramener leurs divergences à l'unité de direction, pour résoudre leurs antinomies. Cet accord doit être possible, puisque la raison et la révélation, venant du même Dieu infaillible, ne peuvent être radicalement en contradiction l'une avec l'autre. C'est ce qu'a déclaré Pie IX, dans son Encyclique du 9 novembre 1846, en ces termes : « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, néanmoins aucune véritable dissension, aucun désaccord ne peut jamais se trouver entre elles, puisque toutes deux découlent de la même et unique source immuable de vérité, qui est Dieu, le souverain Bien : et ainsi il faut qu'elles s'aident mutuellement. » Mais enfin, si la contradiction semble irréductible entre la philosophie et le dogme, qui aura le droit de trancher le différend? Quiconque croit à la divine mission de l'Église d'enseigner la vérité aux hommes se tiendra pour assuré que c'est à elle qu'est réservé le dernier mot, en cas de conflit, sur les points du moins où existe une révélation positive. Le concile du Vatican a promulgué très clairement cette doctrine : « Bien que la foi, a-t-il décrété, soit au-dessus de la raison, cependant il ne peut jamais y avoir entre la foi et la raison aucune véritable dissension ; car le même Dieu qui révèle les mystères et répand la foi dans les âmes a posé dans l'esprit humain la lumière de la raison ; or, Dieu ne peut se nier lui-même, ni le vrai jamais contredire le vrai. La vaine apparence d'une telle contradiction vient principalement de ce que les dogmes de foi n'ont pas été entendus et exposés selon l'esprit de l'Église, ou de ce que des opinions particulières sont prises pour des décisions de la raison... Et, certes, ce n'est pas l'Église qui défend que les sciences humaines, chacune dans son champ de travail, usent de leur propre principe et de leur propre méthode ; mais, reconnaissant cette juste liberté, elle veille soigneusement à ce qu'elles n'admettent pas d'erreurs en repoussant la divine doctrine ni, en franchissant leurs propres limites, n'envahissent et ne bouleversent le domaine de la foi (1). » Léon XIII a exprimé, à son tour, dans son Encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879, cette juridiction du dogme sur la philo-

(1) Constit. dogm. *De Fide cathol.*, c. IV.

sophie, nonobstant la liberté de celle-ci sur son terrain spécial : « Sur les sujets de doctrine que l'intelligence humaine peut naturellement comprendre, dit-il, il est tout à fait juste que la philosophie use de sa méthode, de ses principes et de ses arguments ; non pas cependant jusqu'à oser se soustraire à l'autorité divine. Bien plus, comme il est sûr que les dogmes révélés ont la force d'une vérité certaine et que les propositions opposées à la foi répugnent pareillement à la droite raison, que le philosophe catholique sache qu'il violera tout ensemble les droits de la foi et de la raison s'il embrasse quelque conclusion qu'il voit opposée à la doctrine révélée. »

Ce qui est délicat, ici, c'est de déterminer comment la philosophie peut demeurer libre, si elle ne reste pas entièrement indépendante. Ses principes ont-ils une valeur autrement que par leur évidence intrinsèque ? Sa méthode ne consiste-t-elle pas à marcher uniquement de clarté en clarté, à ne se laisser diriger et conduire que par la lumière naturelle de la raison ? Comment, alors, sera-t-elle encore philosophie, si elle prend son mot d'ordre dans la révélation surnaturelle, si elle se fait un devoir de se tenir constamment obéissante à la parole de l'Église en matière de doctrine ? La réponse est aisée. Croire une doctrine révélée, même dans la sphère des questions de philosophie proprement dite, n'empêche point de poser les problèmes, de les étudier et de les résoudre selon les procédés de la raison naturelle. Les scolastiques, et saint Thomas à leur tête, en ont donné d'éclatants exemples. Qui ne sait que saint Thomas, dans sa *Somme théologique* aussi bien que dans ses *Questions controversées,* met d'abord en question, en interrogation, en objet de recherche, chaque proposition qu'il veut démontrer ; place en vedette, dès le début, l'antithèse, la solution opposée à la sienne, et résume, en les détaillant quelquefois en une longue série, les arguments que l'on peut faire valoir contre sa thèse ; puis indique sa thèse, développe sa réponse et enfin réfute, l'une après l'autre, les objections alignées au commencement ? Dans sa *Somme contre les Gentils,* la disposition de l'argumentation est un peu modifiée, mais le procédé est au fond le même : position, examen et réfutation des opinions adverses, concurremment avec la démonstration de la réponse de l'auteur à la

question annoncée. Quelle que soit la foi du philosophe à un dogme révélé, si ce dogme est un de ceux qui peuvent se prouver par la pure philosophie, il est manifeste qu'il suffit de n'admettre dans la controverse, dans la preuve de l'affirmative comme dans la réfutation de la négative, que des arguments de raison naturelle pour que la conclusion ait une valeur rigoureusement philosophique. L'article de la *Somme théologique*, par exemple, intitulé : « Dieu est-il (1) ? » est de cette manière une discussion de stricte philosophie. Si, après l'exposition sommaire de deux objections de raison apparente, la thèse est indiquée par cette citation de l'*Exode :* « Je suis celui qui suis », tout le reste est uniquement rationnel, les cinq preuves établissant que Dieu est sont des arguments imités de la philosophie d'Aristote, sans aucun appel à une autorité chrétienne ; et si, dans la réponse à la première objection, un texte de saint Augustin est mis en avant, c'est à titre de raisonnement philosophique appuyé sur la suprême bonté de Dieu qu'il est allégué, et non comme une proposition de théologie surnaturelle ; car la quatrième preuve a déjà démontré rationnellement, et par un souvenir de la *Métaphysique* d'Aristote, que Dieu est l'Être éminemment bon : saint Thomas fait sienne l'argumentation de saint Augustin contre l'objection tirée de l'existence du mal, et ce n'est pas parce qu'il présente la réfutation en s'appropriant une parole toute raisonnable de ce grand homme, que la solution perd son caractère vraiment philosophique. Le disciple est-il déchu du titre de philosophe, parce qu'il a cru d'abord à la vérité de l'enseignement du maître, lors même qu'il critique toutes les assertions de celui-ci et donne à sa doctrine un assentiment raisonné et fondé sur la vigueur de démonstrations logiques ?

Mais l'on dira peut-être que la liberté, la dignité même de la philosophie sont illusoires, si elle n'a pas le droit de mettre en doute radical, de nier même les dogmes dont l'examen est de son ressort, voire même les articles proprement de foi, lorsqu'ils lui paraissent contradictoires avec les principes de la raison. Si son droit ne va point jusque-là, il est, semble-t-il,

(1) I, q. II, a, 3.

violé dans son essence même : il est certain que la vérité est une, et que, si les dogmes sont vrais, ils sont raisonnables ; mais, d'autre part, si les conclusions qui les nient paraissent prouvées rationnellement, comment la raison pourrait-elle, sans manquer à elle-même, adhérer aux dogmes en refusant son assentiment à des conclusions démontrées ? Qu'est-ce qu'une prétendue liberté d'examen qui est enchaînée par l'obligation de conclure dans un sens déterminé d'avance ? L'autonomie de la philosophie sera intégrale, ou elle ne sera pas. — Il faut avouer que le devoir de s'incliner devant les certitudes de la révélation, en réglant la marche de la philosophie, limite son indépendance ; mais sous la réserve de quelques jalons fixes qui doivent rester inébranlables, il reste à la pensée une précieuse liberté d'allure et de mouvement, dont elle aurait tort de méconnaître la valeur, et qui, bien comprise, lui assure une haute dignité. On a pu quelquefois exagérer la soumission obligatoire du philosophe à la parole de ceux qui représentent l'Église : il est remarquable qu'aujourd'hui le devoir d'assentiment est mieux éclairci et une large part est laissée à l'initiative de l'esprit. L'Encyclique de Léon XIII sur la philosophie chrétienne avait d'abord paru à plusieurs, croyants ou incroyants, restreindre le champ de la libre recherche et imposer d'autorité la doctrine de saint Thomas sur toutes les questions que la philosophie se pose. C'était outrepasser les intentions manifestes du Pape. N'avait-il pas expressément déclaré, dans cette même Encyclique, « qu'il faut accueillir de bonne grâce et avec reconnaissance toute parole sage, toute découverte utile et toute pensée heureuse », et que si, « pour la défense et l'honneur de la foi catholique, pour le bien de la société et le progrès de toutes les sciences », il exhortait énergiquement les évêques « à remettre en vigueur et à propager le plus largement possible la précieuse sagesse de saint Thomas », c'était seulement « la sagesse de saint Thomas » qu'il recommandait ainsi ? En effet, ajoutait-il, « s'il se rencontre dans les docteurs scolastiques quelque question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée, quelque assertion qui ne s'accorde guère avec les doctrines éprouvées des âges suivants ou enfin qui, à un titre quelconque, ne mérite pas approbation, nous n'avons nulle-

ment l'intention de les proposer à l'invitation de notre époque ». Sur ce point délicat, on nous permettra de citer l'appréciation suivante d'un savant sulpicien, M. Hogan, supérieur du séminaire de Boston, dans son ouvrage sur *Les Études du Clergé* : « Que dire des théories ou systèmes de saint Thomas presque entièrement empruntés à Aristote?... A ce point de vue, l'Encyclique est une instante recommandation d'étudier avec plus de soin et d'attention les écrits de saint Thomas et de toute la philosophie scolastique, trop longtemps négligée, avec l'assurance que cette attention et cette étude seront abondamment récompensées. Le Pape n'a pu songer à aller plus loin. La philosophie comme telle, abstraction faite de toute relation avec la vérité révélée, n'est pas plus sujette à son autorité que les sciences naturelles. Il s'en occupe en vertu de son suprême pouvoir de direction, non comme le docteur infaillible de l'Église. Il sait bien, d'ailleurs, qu'en dehors de la foi religieuse et des vérités évidentes, l'esprit humain est essentiellement libre et incapable de s'assujettir, le voulût-il, à ce qui ne le satisfait pas... Au surplus, aucune recommandation de la philosophie de saint Thomas ne doit être acceptée avec plus de rigueur que celle accordée maintes fois à sa théologie par l'autorité la plus élevée. Or, nous savons avec quelle latitude, quelle liberté, ces recommandations sont comprises par les théologiens les plus réputés, même par les Ordres religieux que leur règle astreint à suivre les doctrines de saint Thomas... Saint Bonaventure partage avec saint Thomas l'admiration des plus grandes autorités du passé et les éloges de Léon XIII lui-même, de même que saint Anselme et saint Augustin... Ainsi réduite à son sens véritable, l'Encyclique perd ce caractère étroit et exclusif dont on a cru pouvoir lui faire un reproche, parce qu'on n'avait fait attention qu'à des passages isolés, sans saisir l'esprit du document dans son entier (1). »

(1) *Les Études du Clergé*, par J. Hogan, traduit de l'anglais par l'abbé A. Boudinhon, Paris, Lethielleux, 1901, p. 71-73.

II

Puisque la philosophie peut prouver, par la raison seule, l'existence de Dieu, c'est-à-dire de l'Être premier et parfait, existant par soi, et créateur de tout ce qui n'est pas lui, elle pose, par là même, la première base de la croyance à une révélation dogmatique. Il est évident, en effet, que, selon la logique des idées, il faut d'abord savoir que Dieu est et qu'il est parfait, partant infaillible et incapable de tromper, pour être à même de croire à une parole divine révélatrice de certains dogmes que la raison, par ses propres forces, ne peut découvrir. Mais, si Dieu a parlé, il est clair qu'il faut ajouter foi à sa parole. Aussi Léon XIII a-t-il pu dire que de la démonstration philosophique de Dieu « il résulte manifestement que la raison humaine assure à la parole divine une très pleine foi et une souveraine autorité (1) ».

De même, l'Évangile nous présente la révélation chrétienne avec de tels signes extérieurs de vérité, et l'Église nous apparaît depuis son origine avec des marques si éclatantes d'une mission divine, qu'il est possible et éminemment utile de déduire de tant de caractères, par une argumentation rationnelle, la certitude de la doctrine proposée par l'Évangile et formulée par l'Église. Si ce n'est pas là proprement de la philosophie, c'est au moins de l'apologétique raisonnée, et cette préparation à la foi a toujours été en usage depuis les premiers temps du christianisme. C'est à dessein que nous disons : préparation à la foi ; car bien que saint Augustin n'ait pas craint d'attribuer à la science humaine « ce par quoi la foi salutaire est engendrée (2) », c'est un dogme assuré que, même après la plus lumineuse exposition de tous les motifs de crédibilité puisés dans la vie du Christ et dans l'histoire du catholicisme, la foi reste libre, et que, pour la faire naître, il faut un acte de volonté sous l'influence d'une grâce surnaturelle. Le concile du Vatican est très affirmatif sur ce point : « Bien que l'assentiment de foi, dit-il, ne soit nullement un mouvement aveugle de

(1) Encyclique *Æterni Patris*.
(2) *De Trinit.*, l. XIV, c. 1. — Encyclique *Æterni Patris*.

l'esprit, néanmoins personne ne peut adhérer à la prédication évangélique comme il le faut pour obtenir le salut, sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit, lequel donne à tous la suavité du consentement et de la croyance à la vérité. Aussi, en soi, la foi, alors même qu'elle n'opère pas la charité, est un don de Dieu, et son acte est une œuvre qui se rapporte au salut, par laquelle l'homme offre à Dieu lui-même une libre obéissance, en consentant et en coopérant à sa grâce, à laquelle il pourrait résister (1). » Ce même concile a proféré trois anathèmes qui, sur ce sujet, fixent définitivement le dogme catholique. Relisons ces trois sentences très précises : « Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut pas devenir croyable par des signes extérieurs, et que, par conséquent, les hommes doivent être amenés à la foi par la seule expérience interne ou inspiration privée de chacun ; qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit qu'aucun miracle ne peut être fait, et que, par suite, tous les récits de miracles, même ceux que contient l'Écriture sacrée, doivent être relégués parmi les fables ou les mythes ; ou que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne n'est pas valablement prouvée par eux ; qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit que l'assentiment de foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par des arguments de la raison humaine ; ou que la grâce de Dieu n'est nécessaire que pour la foi vivante qui opère par la charité ; qu'il soit anathème (2). » Ainsi, l'apologétique traditionnelle fait bien de présenter comme des preuves certaines de la divine origine du christianisme les miracles racontés par l'Évangile et les *Actes des Apôtres,* par exemple, et tous les autres signes extérieurs par lesquels le Christ a montré qu'il était à la fois homme et Dieu. Mais, si solide que soit en elle-même cette démonstration, elle ne détermine pas nécessairement, par sa seule force, l'assentiment de l'esprit aux vérités révélées : celles-ci dépassent tellement la portée naturelle de l'intelligence humaine, que la raison peut encore refuser de les

(1) C. dogm. *De Fide cathol.*, c. III.
(2) Can. III, *De Fide.*

admettre, même après toutes ces preuves puisées dans l'observation externe. Pour décider l'âme à faire un véritable acte de foi, la volonté libre intervient, sous l'inspiration de la grâce. Quand nous croyons en chrétiens, nous voyons ou nous avons vu qu'il est raisonnable de croire ; mais, comme nous ne voyons pas par une évidence directe les vérités surnaturelles, la vue des motifs rationnels de crédibilité ne nécessite pas rigoureusement l'adhésion intellectuelle aux objets de croyance, et voilà pourquoi il y a place encore pour la liberté d'un assentiment volontaire aux dogmes et pour la coopération du libre arbitre à l'action intime de la grâce divine, dans l'acte complexe de foi chrétienne. Certes, cet acte, s'il est produit dans sa plénitude, exclut le doute et la crainte d'erreur ; mais cette ferme assurance résulte du concours de trois éléments, l'intelligence, la volonté libre et la grâce. Si la liberté n'avait pas sa part d'action dans la foi, celle-ci ne serait pas méritoire. Il n'y a pas mérite à faire ce que l'on ne peut pas ne pas faire ; il n'y a aucun mérite à être convaincu par des vérités que l'on voit absolument certaines dans une lumière qui les montre ou les démontre naturellement, parce qu'alors l'intelligence ne peut pas refuser son adhésion, ce serait contre nature. Mais il y a mérite à croire, lorsque volontairement et librement, et néanmoins sur l'invitation intérieure de Dieu, l'on accepte des dogmes inaccessibles à la science humaine, mais enseignés par une autorité que des signes visibles engagent à tenir pour divine ou divinement instituée et infailliblement éclairée.

A côté de l'apologétique qui s'attache à mettre en plein jour les marques extérieures de la divinité du Christ et celles de l'autorité divine de l'Église enseignante, ne peut-on en inaugurer ou en renouveler une autre qui fasse ressortir des raisons de croire tirées des aspirations profondes de l'âme humaine ? Une telle apologétique, si elle est prudente dans ses conclusions, n'est point nouvelle : dès les premiers siècles du christianisme et au moyen âge même, sous le règne de la scolastique, amie des abstractions, elle était heureusement cultivée par les docteurs et les défenseurs de la foi. On sait que Tertullien, pour amener à croire, en appelait déjà au « témoignage de l'âme naturellement chrétienne ». On sait aussi que saint Augustin, après avoir décrit

comment l'âme humaine s'élève de la vie du monde sensible à la connaissance des vérités absolues et immuables et par là à une certaine notion de Dieu, l'absolu et l'immuable substantiel, principe de la clarté et de la nécessité de ces vérités éternelles, principe aussi de la lumière intellectuelle par laquelle l'esprit de l'homme les voit, dépeint la foi comme une initiation à la vue même de Dieu, en laquelle seulement peut être satisfait le désir naturel qui porte notre âme à rechercher, pour s'y unir et s'y reposer, la cause première de tout être. Cette vision définitive étant l'acte de la raison parvenue à sa fin la plus haute et son contentement parfait, ne peut-on pas dire que la vie surnaturelle, qui en est le prélude, est inconsciemment *postulée* par notre intelligence, bien que celle-ci ne puisse l'acquérir sans la grâce? Du moins, il est sûr que cette vie religieuse s'adapte harmonieusement à nos tendances naturelles; et cette harmonie est manifestement un motif raisonnable de croire à la religion qui offre cette perfection à l'humanité. Saint Thomas, avec sa précision habituelle, explique la naissance dans l'homme du désir qui l'entraîne à poursuivre de son investigation curieuse la découverte de ce qu'est la cause première des effets qu'il connaît. Fait pour saisir, à sa manière, par son intelligence l'essence d'une chose, il n'a sa perfection intellectuelle que dans la connaissance de ce qu'est en soi une réalité. Or, par un effet, il remonte à une cause; mais si de celle-ci il connaît seulement qu'elle est, et non ce qu'elle est, il souhaite naturellement savoir davantage, connaître ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire son essence, et ne s'arrête dans sa recherche que s'il touche à ce but de ses efforts. Voilà pourquoi il n'est point satisfait, si, par ce qu'est un effet créé, il parvient à savoir que Dieu est; il a soif encore de connaître ce qu'est Dieu, et ne peut être parfaitement heureux que s'il atteint l'essence même de la cause absolument première (1). Or, il ne peut l'atteindre en elle-même que par la vision surnaturelle à laquelle la grâce le proportionne. Sa nature, donc, le tourne et le dirige vers cette béatitude finale, et appelle en quelque façon un secours, un moyen qui l'y conduise. Nous ne voulons point

(1) *Sum. theol.*, I-II, q. III, a. 8.

dire que l'esprit humain puisse naturellement se représenter l'essence divine; mais il n'en est pas moins vrai qu'il aspire par un mouvement naturel à la connaissance intégrale de ce qu'est Dieu en soi; et cela suffit pour affirmer, même en vertu des principes rationnels, qu'il n'y a pas incompatibilité radicale entre l'intelligence de l'homme et la vision de l'essence de Dieu (1); au contraire, notre entendement est préparé de loin à cette vision par son aptitude naturelle à saisir l'essence des choses, et il tend, d'instinct, à une fin à laquelle il ne peut cependant parvenir que par une perfection qui l'élève au-dessus de sa nature. D'autre part, notre volonté, par elle-même impuissante à aimer Dieu de cet amour de charité qui suppose une certaine communication de vie divine à notre âme, néanmoins par sa nature est tellement faite pour le bien universel, pour le bien absolu en soi, qui est Dieu, que Dieu seul peut la remplir et combler sa capacité d'aimer : tant que nous ne posséderons pas le bien infini par un embrassement qui nous divinise en quelque manière, notre volonté n'aura pas son plein repos ; et son inquiétude, en la vie présente, montre combien la vie éternelle que la religion chrétienne annonce et promet s'accorde avec notre inclination la plus irrésistible. « Rien n'est plus évident, osait dire saint Anselme, que ceci, à savoir que la créature raisonnable est faite pour aimer plus que tous les biens l'essence suprême (2). » Et saint Thomas démontrait qu' « il est impossible que la béatitude de l'homme soit en quelque bien créé », par ce raisonnement : « L'objet de la volonté, c'est-à-dire de l'appétit humain, est le bien universel, comme l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il apparaît que rien ne peut reposer la volonté de l'homme si ce n'est le bien universel, lequel ne se trouve point en quelque bien créé, mais seulement en Dieu, car toute créature a une bonté participée. Par conséquent, Dieu seul peut remplir la volonté de l'homme, selon ce qui est dit aux *Psaumes* (CII, 5) : *C'est lui qui remplit de biens ton désir*. Donc, en Dieu seul est la béatitude de l'homme (3). »

(1) I, q. XII, a. 1.
(2) *Monolog.*, 68. — DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*, p. 193.
(3) I-II, q. II, a. 8.

La philosophie ne rend pas seulement le service à la religion révélée de montrer comment les facultés de l'âme sont prédisposées par la nature même à recevoir la foi et la charité chrétiennes ; elle offre encore au dogme des idées et des expressions qu'il utilise pour se préciser et se formuler lui-même. Quand le quatrième concile de Latran, en 1215, définit que Dieu est à la fois « trois personnes, mais une seule essence, substance ou nature tout à fait simple », ces termes sont certainement empruntés à une langue philosophique, et ce n'est pas dès l'origine du christianisme qu'ils ont été universellement employés pour formuler le dogme de la Trinité divine. L'Évangile, qui contient la révélation d'un Dieu Père, Fils et Esprit Saint, Dieu unique néanmoins dans sa triple réalité, n'exprime pas l'unité divine par les termes d'essence, de substance ou de nature, ni la triplicité divine par celui de personnes. Les Pères grecs désignèrent l'unité d'être en Dieu par οὐσία et les trois relations réelles de paternité, de filiation et d'amour spirituel par ὑποστάσεις ; et ils disaient qu'en Dieu sont : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις ; ce que saint Anselme dans son *Monologium* crut pouvoir traduire en latin par : *una essentia, tres substantiæ,* dont la transcription littérale serait : *une seule essence, trois substances.* Dans son traité *De la foi en la sainte Trinité,* il eut soin de corriger ces expressions et de remplacer *substantiæ,* substances, par *personæ,* personnes, en ajoutant cette remarque explicative : « Comme nous, Latins, nous disons de Dieu une seule substance, trois personnes, les Grecs disent une seule essence, trois substances, signifiant ainsi par substance cela même que nous désignons par personne. (1) » Ce n'est point ici le lieu de justifier l'emploi des mots, personnes, essence, substance, consacrés par le concile de Latran pour définir la Trinité divine. Nous voulons seulement faire observer que, de l'aveu de tous les théologiens, ces termes n'expriment que très imparfaitement, par analogie avec les créatures, ce qu'est Dieu en lui-même, et que l'Église a été amenée à les choisir pour traduire explicitement avec la plus grande exactitude possible, dans la langue employée au temps où elle a

(1) Cf. de Vorges, *Saint Anselme,* pp. 75, 76.

défini le dogme, des vérités profondes que la révélation nous a implicitement enseignées, et cela à l'occasion des hérésies qui les défiguraient. Il est facile de montrer de même que l'Église a fait appel à la philosophie pour définir la dualité de nature dans la personne unique du Christ, Homme-Dieu, comme elle a utilisé un vocabulaire et des théories philosophiques pour définir l'union de l'âme et du corps dans l'être humain. La simple lecture de deux formules dogmatiques suffira pour faire ressortir cette alliance féconde de la philosophie et du dogme. Le onzième concile de Tolède a déclaré : « Le même Christ en deux natures est composé de trois substances : celle du Verbe, ce qui doit être rapporté à l'essence de Dieu seul ; celles du corps et de l'âme, ce qui appartient à l'homme véritable. Il a donc en lui-même substance double de sa divinité et de notre humanité. » C'est-à-dire évidemment que les trois substances, Verbe, corps et âme, sont unies dans le même Christ pour ne plus former que deux substances, la divine et l'humaine, parce que la substance humaine est elle-même une en deux partielles, corps et âme. Et, de son côté, le concile de Vienne a défini que « la substance de l'âme raisonnable ou intelligente est vraiment par soi et essentiellement la forme du corps humain ». Manifestement ces deux définitions sont l'application au dogme chrétien de la philosophie d'Aristote sur le composé humain, et cette fusion de la langue philosophique du paganisme et de la langue dogmatique de l'Église catholique a été préparée par les docteurs scolastiques, à la fois philosophes et théologiens, et particulièrement par saint Thomas. Mais, remarquons-le bien, l'Église ne s'est jamais interdit de formuler en d'autres termes les vérités qu'elle tient de la révélation divine : elle entend ne rien changer au sens de ces vérités, précisément parce que ce sont des vérités ; mais d'autres mots pourraient, en d'autres temps, les exprimer d'une manière plus accessible aux intelligences, peut-être même plus parfaite, et l'Église peut, sans renier les formules antérieures, en proposer de nouvelles qui répondraient mieux à de nouveaux états d'esprit. Si cette assertion paraît trop hardie, que l'on nous permette de l'abriter sous l'égide d'un théologien contemporain, hautement estimé, que nous avons déjà cité. « Si les plus hautes vérités

de la foi dépassent la portée de l'intelligence humaine, écrivait M. Hogan, l'Église ne peut se servir, pour les formuler, que du langage humain, toujours imparfait, souvent inexact, si on le prend trop à la lettre ou si on le serre de trop près. Par suite, le développement de l'intelligence du dogme ne peut-il pas amener, au cours des siècles, des manières nouvelles de parler et de penser qui se rapprocheront davantage des vérités elles-mêmes, telles qu'elles existent dans l'esprit de Dieu ? Après tout, le langage de la Bible, aussi bien que celui de l'Église, n'est qu'un vêtement humain donné à la pensée divine ; ce sont des formes empruntées à certaines manières de voir, à certaine philosophie des choses humaines, appliquées en leur temps aux choses divines. C'est ainsi que nous retrouvons, dans les diverses définitions dogmatiques des siècles passés, l'empreinte visible de la pensée des Juifs, des Grecs ou des Scolastiques. Ne peut-on imaginer un progrès ultérieur qui permettrait aux théologiens — tout en demeurant fidèles au sens substantiel de ces définitions, dont il n'est jamais loisible de s'écarter (1), — de les exprimer sous quelque forme nouvelle, s'harmonisant mieux à la fois avec un état plus avancé de l'esprit humain et avec l'éternelle, l'immuable vérité (2) ? »

Si la philosophie peut préparer ainsi la traduction du dogme en formules, en mettant à la disposition de l'Église les résultats d'un travail de réflexion, de recherche et de précision, qui s'applique à pénétrer de plus en plus la nature des choses, sans espoir, néanmoins, d'en atteindre le fond, il n'est pas étonnant que la méditation philosophique puisse ensuite s'exercer sur les formules dogmatiques pour en développer le sens, pour mettre en lumière les idées qu'elles revêtent, lier ces idées entre elles et en composer un corps de doctrine. La théologie, en somme, n'est guère que la science du dogme faite au moyen de la philosophie : les données fondamentales en sont fournies par la révélation ; mais il faut les élaborer, les creuser, en tirer la moelle, les séparer nettement des notions contradictoires, les rapprocher des principes et des faits qui

(1) *Conc. Vatic.*, Const. I, c. IV.
(2) *Les Études du Clergé*, p. 208.

peuvent les expliquer, les compléter, les faire valoir dans toute leur ampleur, les étendre dans toute leur portée, et pour cette œuvre complexe et délicate les procédés de la philosophie sont nécessaires. Ce n'est pas qu'il n'y ait une différence notable entre l'esprit philosophique et l'esprit théologique : le premier est d'un caractère plus indépendant, plus hardi, j'allais dire plus audacieux ; il ne se contente pas de prémisses fixées d'avance, il va à la découverte des éléments premiers et essentiels, des principes mêmes ; tandis que le second, plus réservé, s'attache tout d'abord à la certitude des propositions révélées, affermit la pensée par la considération de ces points inébranlables, et déploie son initiative, qui est réelle, à construire un édifice bien fait, élégant même, en son genre, mais surtout solidement charpenté ou habilement assemblé, sur les bases établies par la foi. Mais cependant, à vrai dire, il n'est pas de grand théologien qui ne soit aussi un vrai philosophe. Ce qui est révélé a besoin d'interprétation, et l'unité de la croyance comporte des nuances, des aperçus divers, des profondeurs de vue personnelles ; le plan qui guide les études théologiques et l'exposition de la doctrine suppose une manière de concevoir l'ensemble des choses où l'originalité individuelle a son rôle. Le coup d'aile et l'envolée du philosophe s'allient à merveille avec l'élan du théologien vers les hauteurs sublimes du surnaturel, et le regard pénétrant et chercheur appartient également à tous deux.

On comprendra sans peine de quel secours sera, pour défendre la foi contre les attaques de ses adversaires, cette philosophie qui contribue pour une si large part à la formation de la science théologique. C'est elle qui donnera la perspicacité pour discerner la faiblesse des arguments et dissiper les malentendus, la force de discussion et de raisonnement pour abattre les objections et assurer le triomphe de la vérité. Voilà pourquoi dans les âges de foi vive, qui étaient en même temps les époques des hérésies les plus subtiles et les plus savantes, l'Église a toujours eu tant à cœur d'armer ses clercs et ses fidèles pour les luttes de doctrines. Que d'exercices d'argumentation dans ses écoles ! Quelle étude persévérante de la tactique de l'erreur ! Quelle accumulation de preuves en faveur du dogme ! Quelle

sûreté de méthode dans la réfutation ! C'étaient de fiers et robustes disputeurs que ces chrétiens d'autrefois : ils croyaient de toute leur âme, sans négliger de discuter avec toute leur raison ; ils vivaient intérieurement de leur foi, mais savaient aussi la protéger contre l'invasion de l'hérésie et la prémunir contre les insidieuses embûches des sceptiques ou des sectaires. La *Somme contre les Gentils,* par exemple, dont les trois premiers livres sont un tissu d'argumentations philosophiques, fut, dit-on, écrite par saint Thomas pour aider les prédicateurs qui, en Espagne, s'efforçaient de convertir les Maures à la religion du Christ. Nous ne doutons pas que l'on n'y puisse trouver encore aujourd'hui une abondance de bonnes raisons dont il suffirait de rajeunir la forme, pour repousser les fausses théories liguées contre le dogme et la morale catholiques.

Certains croyants pusillanimes ont peur de la philosophie. Mais la foi intelligente l'estime, l'aime, l'appelle à son aide, et l'Église en affirme, en consacre et en utilise la puissance.

J. GARDAIR.

KANT ET KUNO FISCHER [1]

(Dernier article.)

Les catégories de l'entendement sont découvertes et distribuées méthodiquement en un système d'après leurs fonctions dans le jugement. Si l'expérience est possible comme science, c'est grâce à ces catégories. La théorie de l'expérience doit donc aussi les prendre comme fondement. Or, d'une part, l'expérience implique l'existence d'objets et la connaissance *a priori* et universelle, quoique synthétique, de ces objets; d'un autre côté, selon l'hypothèse kantienne, ce sont les lois de la pensée ou catégories de l'entendement qui tout ensemble expliquent les objets et la connaissance que l'esprit en a. La théorie de l'expérience — les catégories une fois trouvées, — a donc une double tâche à accomplir : 1° Démontrer que les catégories sont bien les lois des phénomènes ; 2° Dégager et prouver les règles que l'esprit tire des catégories pour en faire l'application. Objectivité des catégories, usage des catégories, telles sont les deux parties maîtresses de la théorie de l'expérience que nous allons résumer et exposer en mettant à profit le beau travail de Kuno Fischer, et que nous examinerons brièvement.

I

Pour que les catégories rendent possible la connaissance des phénomènes et servent d'instrument à la science de la nature,

(1) Voir le numéro d'octobre.

il faut qu'elles aient une valeur objective ; dans ce cas, en effet, étant les lois conformément auxquelles les phénomènes se produisent, elles nous permettent de transformer nos jugements subjectifs de simple perception en jugements objectifs ou scientifiques. Mais une contradiction n'apparaît-elle pas immédiatement entre l'essence des catégories, qui sont des concepts tout subjectifs, et le rôle objectif que le kantisme prétend leur faire jouer ? L'apparence est indéniable, et si elle peut être levée, ce ne sera que grâce à une déduction trancendantale et une démonstration *a priori,* car les catégories sont elles-mêmes *a priori,* et leur valeur ne doit être établie *a priori.* Le sens commun, qui considère les objets de la science comme des choses en soi dont l'existence est entièrement indépendante et du sujet et de ses représentations, serait incapable de mener à bonne fin une pareille entreprise ; mais Kant estime avoir décelé l'illusion et l'erreur du sens commun. Les objets ne sont que nos phénomènes, aucun abîme ne les sépare de nous qui les percevons. L'esthétique transcendantale nous a appris que l'espace et le temps, bien qu'absolument distincts des phénomènes, sont néanmoins valables pour eux, attendu qu'ils concourent à les produire en tant que formes de l'intuition sans lesquelles aucun phénomène ne se montrerait à nous et, partant, ne serait pas. Ce rapport de l'espace et du temps aux phénomènes nous fournit une indication précieuse, et nous suggère la façon dont il conviendra de concevoir l'objectivité des catégories. S'il y avait moyen de prouver que les catégories remplissent à l'égard des phénomènes un office analogue à celui que l'espace et le temps remplissent déjà, nous tiendrions la solution du problème et la déduction transcendantale serait assurée d'aboutir. La question revient donc à celle-ci : Est-il possible d'établir que les catégories de l'entendement produisent les objets de l'expérience à titre d'objets de l'expérience ? Et tel doit être effectivement le but d'une déduction transcendantale qui a, non pas à montrer une harmonie mystérieuse entre les phénomènes et les catégories, mais à donner de la valeur de ces lois une explication naturelle, parce qu'elle est fondée sur la nature des choses. Or, une explication naturelle consiste à rendre compte soit de la représentation par l'objet,

soit de l'objet par la représentation. Dans le premier cas, elle est empirique; dans le deuxième cas, elle est transcendantale; c'est donc ce dernier type d'explication qui répond au dessein de Kant.

On comprend, sans qu'il y ait besoin d'insister, l'importance de la déduction transcendantale des catégories; on sait aussi avec quelle peine et au sein de quelle obscurité elle se déroule dans le texte primitif ou remanié des deux éditions de la *Critique de la Raison pure*. On en suivra la marche avec plus de facilité si l'on sait d'avance quelles étapes elle doit parcourir. Toute l'économie de cette déduction se ramène à la justification des propositions suivantes : 1° La pensée implique la conscience pure (le je pense) dont les catégories sont les fonctions, et la conscience pure du sujet implique l'objet, c'est-à-dire les phénomènes en tant que reliés par les catégories; 2° La liaison des phénomènes selon les catégories est l'œuvre de l'imagination productive. Voyons comment Kant démontre l'une et l'autre.

1° La pensée implique la conscience pure (le je pense) dont les catégories sont les fonctions, et la conscience pure du sujet implique l'objet, c'est-à-dire les phénomènes en tant que reliés par les catégories. — Partons des objets de l'expérience tels que nous les présente la science de la nature. Ce sont des phénomènes qu'unissent des rapports nécessaires et universels. Pris en eux-mêmes et soumis à l'analyse, ces phénomènes se résolvent en deux éléments : une matière, savoir : la sensation, la perception ; une forme, savoir : l'espace et le temps. Ces éléments nous offrent également une diversité — diversité d'impressions sensibles (matière), diversité de parties homogènes, soit extérieures les unes aux autres (espace), soit successives (temps dans lequel les phénomènes ont lieu simultanément ou les uns après les autres). Qualitative ou quantitative, cette diversité est une multiplicité, mais elle ne renferme pas la liaison et par conséquent manque d'objectivité, la liaison nécessaire et universelle étant seule objective. Ainsi dépourvus de relations avant d'être devenus objets d'expérience, les phénomènes ne sont qu'une masse d'éléments non pas seulement matériels mais encore formels, ce qui fait

que, en posant le problème de l'explication des phénomènes, la logique transcendantale pose à nouveau la question de l'espace et du temps dont elle aura à rendre intelligible la liaison des parties en tant qu'elle est objective, et qu'elle devra faire comprendre comme grandeurs mathématiques, comme grandeurs pures. Les phénomènes sont les productions de la sensibilité, faculté passive ou réceptive qui opère sous l'influence non définie du noumène et nous livre la diversité des éléments matériels et formels ; quant à la liaison, elle est l'œuvre de la spontanéité intellectuelle. Par cette liaison les phénomènes sont possibles comme objets d'expérience, preuve qu'elle n'est point empirique mais pure et transcendantale. Pour qu'un phénomène nous soit donné comme objet, il est indispensable qu'une triple synthèse ait été effectuée : 1° une synthèse d'appréhension, qui saisit ses divers éléments, est d'ordre intuitif et relève de la sensibilité ; 2° une synthèse de reproduction, qui restaure ces éléments à mesure qu'ils cessent d'être, est d'ordre imaginatif et appartient à l'imagination ; 3° une synthèse de reconnaissance en vertu de laquelle nous sommes instruits que c'est réellement à tel objet déterminé que nous avons affaire, et qui étant du ressort du jugement est attribuable à l'entendement. Les deux premières synthèses laissent le phénomène sans liaison, car, pour qu'il pût recevoir cette liaison, il faudrait que son identité ait été remarquée, et cette remarque suppose l'emploi des catégories que leur essence rend étrangères à la sensibilité. La reconnaissance de l'identité est impossible en effet pour une conscience qui change totalement à chaque instant ; elle requiert au contraire une conscience qui, sous le changement, demeure identique à elle-même, immuable, une conscience pure, transcendantale, distincte par conséquent de la conscience empirique et sensible dont le propre est de changer toujours. Comment sans une telle conscience serions-nous capables d'acquérir la certitude que l'espace et le temps, dont nous avons la représentation en des instants divers, sont un seul et même temps ? Comment sans elle encore pourrions-nous objectiver nos représentations ? A la base de tous les concepts est donc l'unité numérique de la conscience pure, de l'aperception, comme la diversité de l'espace et du temps est à

la base des intuitions de la sensibilité. La supprimer c'est, du même coup, supprimer l'unité de la nature, la représentation d'un monde unique qui reste le même à travers le changement de nos perceptions. Mais réciproquement, la connaissance d'expérience a donc pour condition le moi de la conscience pure auquel on donnera indifféremment les noms d'unité nécessaire de l'aperception, ou d'unité transcendantale, ou de conscience primitive de soi, ou d'unité transcendantale, ou de conscience de soi, ou de puissance radicale de toutes nos connaissances. Tandis que la conscience empirique change, cette conscience pure reste immuable ; en conséquence, les liaisons qu'elle se représente valent pour tous, c'est-à-dire ont une valeur nécessaire et universelle, c'est-à-dire objective. Mais ne nous méprenons pas touchant son essence. C'est celle d'une faculté non pas réceptive, mais active, dont l'office est non pas de sentir, de percevoir une matière phénoménale, mais de lier les éléments de cette matière, de leur donner une forme intelligible, et par cette liaison, par cette forme intelligible non pas de produire une intuition, mais de juger, de penser. Or, nous savons que les fonctions du jugement sont les catégories. Les catégories, purs concepts de l'entendement, se trouvent les conditions *a priori* de l'expérience possible ; et comme il n'y a pas d'expérience possible sans objets d'expérience, elles sont les conditions *a priori* de ces objets, de même que l'espace et le temps sont les conditions *a priori* de l'intuition.

2° La liaison des phénomènes conformément aux catégories se fait par l'intermédiaire de l'imagination productive. — Les phénomènes sont objectifs dès qu'ils sont reliés par des rapports nécessaires et universels, et il n'y a que l'entendement qui puisse les leur imposer. Mais comment l'entendement, faculté tout intellectuelle, introduira-t-il ces rapports entre leurs éléments ? Empêché par son essence d'opérer directement, il a besoin d'une faculté qui lui serve d'intermédiaire, qui participe à la fois de son essence et de celle de la sensibilité, qui soit sensible et intellectuelle, c'est-à-dire spontanée. Si une telle faculté existe, c'est une imagination productive. Or, nous ne pouvons nous passer d'elle. Diversité, synthèse des éléments, universalité et nécessité de cette synthèse, ce sont là, nous

l'avons vu, les conditions de l'unité et de l'objectivité du monde sensible. La sensibilité peut bien envelopper les éléments d'une vue *synoptique ;* elle est incapable de véritable synthèse. C'est pourquoi nous avons dû à la sensibilité ajouter l'imagination et l'aperception. Mais l'imagination ne nous était jusqu'ici apparue que comme faculté reproductive : il s'agit maintenant d'établir qu'elle est aussi une puissance productive. En fait, l'expérience nous procure des phénomènes ; c'est donc que leurs éléments ont été appréhendés, reproduits et reconnus empiriquement, toutes opérations à la portée de la sensibilité, de l'imagination et de l'aperception empirique. Mais puisque l'objet nous est donné, c'est donc aussi qu'il a été produit, que les éléments en ont été reliés par des rapports nécessaires et universels. Avant donc qu'ils se montrent à notre conscience, il a fallu que les phénomènes soient préparés, que leurs éléments soient rapprochés de telle sorte que nous puissions nous les représenter toujours pareils à eux-mêmes et qu'ils possèdent les caractères de l'objectivité et de l'identité. Concluons qu'il existe en nous un pouvoir transcendantal et intellectuel qui, distinct de l'appréhension et agissant sans conscience, produit la synthèse nécessaire et universelle des éléments des phénomènes. C'est l'imagination qui, cette fois, se révèle à nous, non plus comme reproductive, mais comme productive et intellectuelle, parce qu'elle est la condition de l'expérience consciente et de la connaissance. Il y a intérêt à comparer l'imagination à elle-même dans le double rôle qu'elle est appelée à jouer. Reproductive, l'imagination appréhende et restaure tous les éléments, toutes les impressions qui nous sont donnés. Quoiqu'elle ne les appréhende ni ne les restaure au hasard, elle les appréhende et les restaure toutefois suivant les contingences auxquelles est soumise notre conscience empirique. Si elle a ses règles (rapports subjectifs), elle n'a pas de lois (rapports objectifs). Productive, l'imagination, au contraire, associe les éléments des phénomènes par un lien d'affinité réelle (nécessaire et universelle). Le fondement de cette affinité est la conscience pure, l'unité transcendantale de l'aperception, la conscience transcendantale. L'imagination productive est donc transcendantale elle-même; aussi pou-

vons-nous l'appeler comme il nous plaira, afin de caractériser son œuvre, puissance de liaison absolue, d'unification, d'union dans la conscience pure. Les phénomènes, il est bon de nous le rappeler, n'existent pas par eux-mêmes, mais pour un sujet et une conscience dont tous, sans en excepter un seul, ont besoin et faute desquels ils cesseraient d'être des phénomènes. Leur affinité transcendantale fondée sur ce sujet est donc leur caractère commun, leur condition nécessaire, bref leur affinité objective. Sans elle pas de phénomènes, mais sans phénomènes pas de conscience. L'affinité transcendantale est donc la condition de la conscience, comme la conscience est la condition de l'affinité transcendantale. Que l'on ne crie pas au cercle vicieux. Il y a ici deux termes corrélatifs qui réciproquement s'appellent l'un l'autre. Prouver la nécessité des phénomènes pour le sujet et celle du sujet pour les phénomènes, des lois du sujet pour les phénomènes et des lois des phénomènes pour le sujet, est la même démonstration, et c'est la démonstration de la valeur objective des catégories de l'entendement, en ce qui concerne les phénomènes.

La déduction aboutit donc. Le problème était d'expliquer l'accord qui existe entre les concepts de l'entendement et les objets de l'expérience. Trois solutions se présentaient : Ou bien les concepts sont des idées innées qu'une harmonie préétablie accorde avec les objets ; ou bien les objets produisent les concepts, ou bien les concepts produisent les objets. La première solution, qui est un système de préformation des concepts, outre qu'elle ne montre pas l'origine de l'harmonie, ne permet pas de comprendre pourquoi les objets sont soumis aux catégories. Les deux autres ont l'avantage de découvrir un lien entre les objets et les concepts ; mais de celles-là, la première qui est empiriste, laisse inexpliqué le fait de l'expérience et, comme la précédente, mène au scepticisme. Reste la dernière, qui seule rend compte de la conformité des objets aux lois de l'entendement, puisque c'est l'entendement lui-même qui fait la nature en tant que composée d'objets. C'est un système d'épigenèse des concepts de la raison.

II

La déduction des catégories est une théorie de la nature, et la nature est l'objet de l'expérience, elle n'est pas l'expérience elle-même. L'expérience est la connaissance *a priori* de cet objet ; elle exige l'application des catégories. Cette application est possible à l'aide de certaines règles. Il s'agit de prouver cette possibilité et de dégager ces règles. L'application des catégories aux phénomènes est l'œuvre du jugement transcendantal et est possible par les schèmes des concepts purs de l'entendement. Ces schèmes existent et la critique en tire les règles de l'application des catégories ; c'est la démonstration de ces thèses qui va constituer la théorie de l'usage des catégories, c'est-à-dire du jugement transcendantal ou de l'expérience comme science proprement dite.

a) Possibilité de l'application des catégories par le recours aux schèmes. — Pour être en mesure de nous servir des catégories, il est nécessaire que nous subsumions les phénomènes sous elles. Or, entre les catégories qui sont des concepts intellectuels et les phénomènes qui sont des représentations sensibles, l'opposition est aussi tranchée que possible. Comment unir ces termes hétérogènes? Lorsqu'il s'agit de représentations de même espèce, la liaison est aisée. Soit ce jugement : l'assiette est ronde ; les deux représentations étant intuitives et sensibles, il n'y a aucune difficulté de les joindre. Mais soit cet autre jugement : le soleil est la cause de la chaleur. Cette fois, le sujet est un phénomène sensible, et le prédicat un concept pur de l'entendement. Il faut un pont qui conduise de l'entendement à la sensibilité, de la région des concepts à celle des choses sensibles. Nous avons vu l'imagination productive imprimer à la diversité des éléments des phénomènes les lois de l'entendement et les transformer en objets. Si les catégories peuvent réellement servir dans la science de la nature et être appliquées par elles à la connaissance des phénomènes, c'est encore à cette faculté qu'elles en seront redevables. L'imagination productive aide à nous représenter les catégories en des images, à les rendre sensibles. Nous venons de parler d'images. Au sens

propre du mot, l'image est la parfaite expression d'un phénomène sensible. Il n'y a donc images ni des concepts mathématiques, ni des concepts empiriques (genres et espèces), ni des catégories, puisque ce ne sont pas des intuitions. Toutefois, en vertu de son essence, l'imagination productive est disposée, non pas sans doute *à imaginer,* mais à figurer les concepts mathématiques ou empiriques, à nous en donner comme un monogramme ou un *schème* en esquissant leurs contours. Toute la question est donc de savoir s'il y a des schèmes des concepts purs de l'entendement.

b) Réalité des schèmes. — Les schèmes existent ; où les chercherons-nous? Nous savons qu'il y a une forme et une seule qui contient *a priori* tous les phénomènes et par conséquent la nature entière : c'est le temps. Si les schèmes transcendantaux sont possibles, ils consisteront donc en des déterminations de temps. Examinons les rapports de temps qui relient les phénomènes, et nous allons voir naître les schèmes. Tous les phénomènes sont dans le temps, chacun occupe un certain temps, il a une durée. La représentation d'une succession a lieu au moyen de l'addition de parties de temps dont chacune est une unité. L'addition d'unités à des unités est le nombre. Chaque phénomène, en durant, remplit le temps et réalise un contenu du temps. Les phénomènes remplissent le temps de façon variée ; tandis que l'un demeure, d'autres passent, ou bien les phénomènes se succèdent, ou bien ils sont simultanés : il y a un ordre du temps. Le temps ne comprend pas toujours en soi l'existence des phénomènes de la même manière : un phénomène existe soit en un temps quelconque, soit en un point déterminé du temps, soit en tout temps ; cette détermination du temps est l'occupation du temps. Toutes les déterminations possibles du temps sont donc la suite (nombre), le contenu, l'ordre, l'occupation du temps. Rapprochons ces déterminations des concepts purs, le nombre correspond à la quantité, le contenu du temps à la qualité, l'ordre du temps à la relation, l'occupation du temps à la modalité. Le nombre est le schème de la quantité. Le contenu du temps, selon que le temps est rempli ou vide de phénomènes, est le schème de la réalité ou de la négation, c'est-à-dire de la qualité ; l'ordre du

temps, comme rapport des phénomènes qui demeurent à ceux qui s'envolent, est le schème de la substance et des accidents ; comme rapport de succession régulière des phénomènes, il est le schème de la causalité ; comme rapport de simultanéité réglée des phénomènes, il est le schème de la communauté ou de l'action réciproque, triple schème de la relation. L'existence, en un temps quelconque, est le schème de la possibilité ; l'existence, en un point déterminé du temps, est le schème de la réalité ; l'existence, en tout temps, est le schème de la nécessité. Ces schèmes ouverts à la fois du côté des phénomènes sensibles et des concepts purs, les rendent accessibles les uns aux autres : le jugement d'expérience se produit grâce au schématisme transcendantal.

c) Règles de l'application des catégories. — L'application des catégories aux phénomènes avec le secours des schèmes ne peut aller sans règles. Les règles sont des propositions qui déterminent tous les phénomènes sans exception, conformément aux catégories, et, par suite, possèdent une universalité absolue et constituent des principes. Représentant l'usage que l'entendement fait de son droit d'employer les catégories, elles valent pour toute expérience. Ce sont donc les principes de l'entendement pur et de la science pure de la nature. Il y en a autant que de concepts fondamentaux, mais tous se peuvent dériver d'un seul, qui est la thèse même du subjectivisme kantien, en ce qui concerne les lois de la pensée. Sans expérience, pas d'objets d'expérience possible, c'est-à-dire d'objets susceptibles d'être expérimentés : tous les objets de l'expérience sont donc soumis aux conditions de l'expérience, et ces conditions valent pour toute expérience possible. Tel est le principe suprême de toute connaissance réelle, de tous les jugements synthétiques, lesquels sont d'ordre métaphysique et non logique.

De ce principe se déduisent tous les autres principes. Les conditions de l'expérience sont les phénomènes comme matière, et la liaison nécessaire et universelle comme forme de cette matière. Les objets de l'expérience sont des objets d'intuition (et partant quantitatifs) ; des sensations, des perceptions (et partant qualitatifs) ; ils ont nécessairement rapport les uns aux

autres ou à notre conscience, par où ils relèvent de la relation et de la modalité. A ces quatre points de vue, qui sont ceux de l'expérience, correspondent des principes valant pour tous les objets.

d) Principes mathématiques. — 1° *Axiome de l'intuition.* — Tous les objets d'expérience possible sont des intuitions données dans l'espace et dans le temps. Ils sont donc des grandeurs, et comme les grandeurs sont formées de grandeurs, ils sont constitués de grandeurs d'espace et de temps, c'est-à-dire de parties homogènes. Étant des grandeurs, ils ne sont représentés que par la composition de leurs parties. Celle-ci s'effectue par une addition successive : c'est donc la représentation des parties qui rend possible la représentation du tout. Or, une grandeur, qui résulte de la composition de ses parties, est extensive : donc les objets d'intuition sont des grandeurs extensives. L'intuition de l'espace et du temps est *a priori ; a priori* est également ce qui en résulte. Le principe qui régit les objets d'intuition comme grandeurs extensives est donc un axiome de l'intuition. La formule en est : Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives. Toute intuition est extensive, et par conséquent divisible à l'infini : donc rien d'indivisible n'est objet d'intuition, et aucun objet d'intuition n'est indivisible.

2° *Anticipation de la perception.* — Tout objet d'expérience est un phénomène : le contenu en est senti et diffère de la forme qui l'enveloppe, en ce qu'il est donné *a posteriori.* La nature sensible de ce contenu semblerait donc interdire toute prévision *a priori* à son propos. Cependant une telle prévision est possible à cause de la forme du temps sans laquelle la sensation ou la perception ne saurait nous être donnée. Étant dans le temps, la sensation constitue un certain contenu du temps. Or, tout ce qui est dans le temps est une grandeur, tout phénomène sera donc une grandeur. Toutefois, la grandeur de la sensation ne résulte pas de l'addition de parties égales, autrement toute sensation serait appréhendée dans une succession de temps. En fait, la sensation est instantanée. A chaque moment elle est tout entière ou n'est pas. La présence ou l'absence de sensation, c'est la réalité ou la négation; la réalité de la sensation n'est donc pas une grandeur extensive. Mais la sensation

n'a pas la même force à chaque instant; elle croît ou décroît, s'élève ou s'abaisse, enfin s'anéantit avec la perception même. Donc, toute sensation, quoique incapable d'avoir des parties, est susceptible de degrés, voilà ce que le jugement peut anticiper *a priori*, et le principe qui régit la perception comme telle sera l'anticipation de la perception qui s'énonce ainsi : dans tous les phénomènes, la sensation et le réel qui lui correspond dans l'objet (*realitas phænomenon*) est une grandeur intensive ou un degré. Puisque toute sensation a une grandeur intensive ou un degré, une sensation sans degré serait un vide parfait de sensation; un tel vide n'est pas un objet de sensation, et par conséquent un objet d'expérience. On n'a donc pas le droit de ranger le concept d'un espace, d'un temps vides parmi les principes de la science de la nature ; et c'est à tort que certains physiciens, prétendant réduire toutes les différences de qualités physiques (densité, pesanteur, impénétrabilité) à des différences de quantité extensive, ont admis l'hypothèse d'espaces vides pour expliquer les phénomènes. Cette hypothèse d'une fausse métaphysique n'atteint pas le but vers lequel on la dirige, et sans elle, avec les seuls degrés des grandeurs intensives, les difficultés pour lesquelles elle a été imaginée se résolvent réellement. Ce n'est pas parce qu'elle renferme des parties vides de chaleur ou de lumière qu'une chambre est plus ou moins chaude ou éclairée, c'est parce que la chaleur et la lumière comportent des degrés.

Extensives ou intensives, les grandeurs sont continues. Toutes les sensations, depuis leur réalité jusqu'à leur négation, sont susceptibles d'une infinité de degrés qui peuvent et doivent nécessairement être parcourus dans une suite de temps. Or, le changement ayant lieu dans le temps est continu; les degrés de sensation sont donc des grandeurs continues; le contraire impliquerait une limite absolue au changement ; cette limite, un degré qui serait le plus petit; ce plus petit degré, une partie simple de temps. Or, il n'y a pas de parties simples du temps. Même raisonnement relativement à l'espace qui ne contient pas de parties indivisibles. Toutes les grandeurs, tant celles de l'intuition que celles de la sensation, sont donc continues.

LES PRINCIPES DYNAMIQUES. — ANALOGIE DE L'EXPÉRIENCE. — Il

n'y a ni expérience ni objets d'expérience sans rapports nécessaires et universels entre les phénomènes. Or, tous les phénomènes existent et sont perçus dans le temps ; nous appréhendons leurs éléments un à un, et cette appréhension est accidentelle. Nous avons donc besoin d'un critérium autre que la perception même pour discerner la simultanéité de la succession et reconnaître si la simultanéité et la succession sont nécessaires ou accidentelles. Ce critérium, nous le trouvons dans l'ordre du temps. Il faut qu'il y ait entre les phénomènes des rapports objectifs du temps. Mais le temps n'est pas un objet de notre intuition, il n'en est que la forme. Nous savons que les rapports objectifs des phénomènes consistent dans l'unité synthétique d'aperception et qu'ils sont pensés grâce à l'activité des fonctions de l'entendement et à l'aide des concepts de la relation. Ce sont les concepts de la relation qui rendront objectifs les rapports de temps et en montreront la régularité au moyen du schème transcendantal. Les phénomènes sont ou en tout temps, ou en des temps différents, ou dans le même temps ; ils demeurent ou se succèdent ou sont simultanés. Ces trois modes d'existence dans le temps seront objectifs s'ils se produisent suivant une règle : la permanence est le schème de la substance ; la succession, le schème de la causalité, la réciprocité d'action, le schème de la communauté ; les règles de la permanence déterminée par le concept de substance, de la succession déterminée par le concept de cause, de la réciprocité d'action déterminée par le concept de communauté, donneront le caractère de l'objectivité aux rapports de temps.

Ces règles sont des conditions de la possibilité de l'expérience et conséquemment des principes de l'entendement pur. On ne les nommera ni axiomes ni anticipations, car elles déterminent non pas les phénomènes eux-mêmes mais leurs rapports : ce sont des principes régulatifs et non constitutifs. Que régularisent-ils ? Des relations de quantité comportant une égalité telle qu'elle permette de dégager une quantité inconnue comme le fait voir cette formule : $a : b : c : x$? Nullement. De leur ressort sont les rapports de qualité dont l'égalité est de nature à révéler dans quels rapports des phénomènes connus sont à l'égard d'inconnus, par exemple : il y a entre a et b un rapport de cause à effet ;

ce même rapport existe entre c et x. Or, l'égalité de rapport qualitatif s'appelle analogie : la succession, selon le rapport de causalité, est la règle, le fil conducteur qui préside à la recherche des causes pour les effets et des effets pour les causes. Les principes de la relation sont donc les *analogies de l'expérience*.

L'existence des phénomènes est *a priori* conditionnée par les règles de la détermination de leurs rapports nécessaires dans le temps. Nous avons à distinguer, comme il a été dit : 1° la simultanéité d'avec la succession ; 2° la succession nécessaire d'avec la succession accidentelle ; 3° la simultanéité nécessaire d'avec la simultanéité accidentelle.

a) DISTINCTION DE LA SIMULTANÉITÉ ET DE LA SUCCESSION. PRINCIPE DE LA PERMANENCE ET DE LA SUBSTANCE. — Il s'agit d'abord de distinguer le simultané du successif. Dans la perception tout est successif, les pierres d'un rocher comme les flots d'un torrent. Si nous devons discerner le simultané du successif, il faut qu'il y ait dans les phénomènes quelque chose de permanent, avec quoi tous les phénomènes aient une relation de simultanéité, alors qu'ils sont successifs les uns à l'égard des autres. Il s'ensuit que l'existence de ce permanent est la condition indispensable de l'expérience : que tout soit permanent ou que rien ne le soit, dans les deux cas, il n'y aura pas de changement ; mais la réciproque n'est pas vraie : le changement n'est pas la condition du permanent. Il y a toujours quelque chose de permanent et de changeant dans les phénomènes : le permanent, c'est le *substratum*, les changements sont les modes ; le permanent, c'est la substance, les changements sont les accidents. Voilà établie, et par une démonstration non plus empirique mais transcendantale, l'existence de la substance dont jusqu'à Kant les philosophes et le sens commun n'avaient su donner que la définition : la substance est un phénomène nécessaire.

Phénomène permanent, la substance est en tout temps : elle n'est donc ni produite ni détruite ; les phénomènes qu'elle a pour modes peuvent apparaître et disparaître, la substance n'en est ni augmentée ni diminuée. Donc tenons pour un principe de la nature cette proposition : A travers tous les changements des phénomènes la substance demeure ; son *quantum* n'aug-

mente ni ne diminue. La production ou la destruction de la substance serait une création *ex nihilo* ou un retour *in nihilum*, aussi peu concevables l'un que l'autre : les idées n'en sont pas applicables au monde des phénomènes. Enfin, comme la substance est un phénomène permanent, les phénomènes qui changent ne sont que les changements et les métamorphoses de la substance.

b) Distinction de la succession nécessaire et de la succession accidentelle. — Tout changement est une suite temporelle d'événements ou d'états divers d'un seul et même sujet. Pour que cette suite, qui est subjective à titre de perception, devienne objective, il faut qu'elle soit réglée, que le temps A soit occupé par le phénomène *a* et le temps B par le phénomène *b*. Forme subjective de notre intuition, le temps est en nous. D'où vient que nous ne percevons pas tel phénomène déterminé ou plus tôt ou plus tard ? D'où vient qu'il est lié à tel moment déterminé et non à tel autre ? Sans la détermination de cette place dans le temps, aucune succession ne serait objective pour nous, et le changement ne serait pas un objet de notre expérience. Or, le phénomène ne doit sa place ni à lui-même, puisqu'elle lui permettrait d'apparaître n'importe quand, ni au temps lui-même qui comprend également en soi tous les phénomènes ; d'un autre côté, si dans le temps les phénomènes sont déterminés les uns par rapport aux autres, le temps, simple condition ou forme de nos perceptions, n'est pas un objet de perception. Il n'y a donc qu'une condition capable de rendre nécessaire la perception d'un phénomène en un temps déterminé, et c'est qu'il soit toujours précédé d'un même phénomène auquel il succède toujours. Le temps d'un phénomène est forcément déterminé par le temps immédiatement antérieur. Si *a* est accidentel, *b* est accidentel aussi ; donc le temps d'un phénomène n'est déterminé que si un autre phénomène le précède nécessairement ; alors le premier est la cause dont le second est l'effet. Le concept de cause (et d'effet) est la condition de la détermination objective d'une succession et, en conséquence, l'unique condition sous laquelle nous pouvons nous représenter une suite d'états divers dont chacun a son moment déterminé.

Kant vient de démontrer la causalité en se fondant sur la raison pure. Hume avait cru découvrir que la causalité est un rapport de succession (*post hoc*) transformé par nous en rapport de causalité (*propter hoc*). Kant a établi que le *post hoc* lui-même n'a de valeur objective que si le *propter hoc* est déjà admis. Prétendre extraire la causalité de la suite objective de nos perceptions est chose aussi vaine que de vouloir tirer l'espace de nos perceptions étendues. Elle rend possible cette suite comme celui-ci rend possibles ces perceptions.

Le concept de la cause détermine le moment de chaque phénomène et rend objective la suite des choses dans le temps. Cette suite fait de tous les phénomènes un enchaînement de causes dont celles qui existent après sont les effets de celles qui les précèdent. Appelons monde l'ensemble des phénomènes : l'état présent de ce monde est toujours constitué par tous les phénomènes qui existent en un moment donné, et ses divers états sont le changement du monde. Dans ce changement, chaque état ou phénomène particulier qui en fait partie a son moment déterminé, si bien que n'importe quel état du monde est l'effet nécessaire de tous ceux qui l'ont précédé et la cause nécessaire de ceux qui le suivront. Comme entre deux points du temps, il y a toujours un temps, le passage du monde d'un état à un autre ne peut avoir lieu que dans le temps ; toute cause dans le monde agit d'une manière continue. La causalité, qui détermine la succession objective des moments du temps, vaut pour le temps lui-même : un phénomène objectivement antérieur à un autre est la cause de ce dernier ; la cause, en dépit de certaines apparences, précède toujours son effet.

Tout effet suppose un phénomène antérieur qui en soit la cause ; la racine de tout effet est donc une cause qui n'est pas effet parce qu'elle n'est pas produite dans le temps. Cette cause est la substance qui seule est vraiment cause, force agissante, toujours sujet, jamais prédicat de l'action. Ainsi la deuxième analogie nous ramène à la première et nous montre dans la substance l'origine de toute production. Voilà pourquoi, dans la première édition de la *Critique,* Kant appelle cette deuxième analogie : tout ce qui arrive suppose quelque chose auquel il suive selon une règle, *principe de la production.* Le changement

n'est objet d'expérience que s'il a lieu en conformité avec la loi de la causalité. Aussi, dans la seconde édition de la *Critique*, l'appelle-t-il *principe de la succession des moments du temps*, selon la loi de l'enchaînement de la cause et de l'effet. Mais, parce que tout phénomène en suppose un autre auquel il succède nécessairement, la première cause ne peut jamais être trouvée dans l'expérience : la substance n'est connaissable que dans ses effets.

c) Distinction de la simultanéité nécessaire et de l'accidentelle. — Des phénomènes existent ensemble et toutes nos perceptions sont successives ; à quelle condition donc expérimenterons-nous la simultanéité des phénomènes ? S'il arrive qu'en un même point du temps je puisse aussi bien percevoir l'un que l'autre, rien ne m'avertit encore qu'il y ait entre eux un rapport déterminé de succession ou de simultanéité. La simultanéité objective appartient aux phénomènes eux-mêmes et elle ne sera objective que quand leur détermination de temps sera nécessaire. La détermination des moments du temps est la causalité. Si donc deux phénomènes se supposent réciproquement, de telle sorte que l'un ne soit pas plus antérieur que l'autre n'est postérieur, c'est évidemment qu'ils sont simultanés. La causalité réciproque, la communauté, déterminent donc objectivement la simultanéité des phénomènes. Chacun des deux phénomènes simultanés est perçu comme antérieur et postérieur à l'autre ; donc ils sont simultanés ; chacun est cause, puisqu'il est supposé par l'autre. Comme cause, il est substance. Or, la substance comme objet de perception externe est dans l'espace, les substances ne peuvent donc pas être isolées par un espace vide ; elles doivent avoir une liaison spatiale, former un tout dont elles sont les parties. Or, un tout dont les parties existent simultanément est un phénomène composé, et seul le concept d'action mutuelle en rend l'expérience possible. Ainsi, en tant qu'elles coexistent, toutes les substances sont dans une communauté, c'est-à-dire dans un commerce d'action réciproque.

Il est aisé de résumer la doctrine des trois analogies de l'expérience. Il n'y a pas d'objets d'expérience si leur rapport de temps n'est pas lui-même objet d'expérience ; il ne le devient que quand il est objectivement déterminé. Cette déter-

mination, il la reçoit des concepts de substance, de cause, de communauté. La substance détermine l'existence permanente et rend connaissable la vicissitude des phénomènes ; la causalité détermine la succession nécessaire et rend connaissable le changement ; la communauté, la simultanéité réelle rend connaissable un tout composé, la liaison de simultanéité des phénomènes dans l'espace. Tout compte fait, c'est le rapport de causalité des phénomènes qui détermine leurs relations et les rend objectives. Or, ce rapport est triple : les phénomènes sont ou les états d'une substance, ou les effets d'une cause, ou les parties (membres) d'un tout. Dans le premier cas, nous avons la relation d'inhérence ; dans le second, la relation de conséquence ; dans le troisième, la relation de composition.

Les postulats de la pensée empirique. — Les objets de l'expérience sont possibles, réels ou nécessaires. Quant à l'existence, il y a moyen de déterminer *a priori* les conditions de cette possibilité, de cette réalité et de cette nécessité ; il est clair que les principes qui les expriment seront les principes de la *modalité* de nos jugements problématiques, assertoriques ou apodictiques. Tout jugement d'existence est synthétique, car l'existence n'est pas un caractère logique ; on ne peut donc légitimement, par la seule analyse d'un concept, conclure à l'existence de ce qu'elle représente. Il en va de même de la possibilité et de la nécessité réelles. Les concepts ne souffrent ni addition ni diminution de leur contenu, selon que leurs objets existent ou n'existent pas : seule la manière dont les représentations nous sont données varie avec la possibilité, la réalité ou la nécessité. Les catégories de la modalité ne déterminent rien de plus que le rapport de la représentation à notre faculté de connaître. Le critérium de l'existence n'est jamais logique mais expérimental. On demanderait en vain au principe de contradiction, qui nous renseigne sur le possible logique, de nous instruire touchant la possibilité réelle, car si la contradiction ne peut être pensée, elle peut être réalisée comme en témoignent les grandeurs négatives et les changements qui se produisent dans la nature, et, d'autre part, ce qui est sans contradiction peut ne pouvoir pas être l'objet d'une représentation possible : ainsi deux droites ne peuvent enclore un espace, quoique dans le con-

cept de ligne droite rien n'exige qu'une droite n'en coupe une autre qu'en un seul point : l'impossibilité tient ici à l'intuition et non au concept. A l'expérience donc de décider quand l'objectivité s'attache à la possibilité, à la réalité et à la nécessité. Les conditions de l'expérience fournissent celles de la modalité. Est possible ce qui peut être expérimenté, c'est-à-dire s'accorde avec les conditions de l'expérience; est réel ce qui est donné comme objet d'expérience ; est nécessaire ce qui doit être expérimenté, objet de perception ou d'intuition empirique. Or, je ne puis percevoir les phénomènes que dans une succession de temps, je ne puis expérimenter cette succession qu'en raison de la causalité, la causalité est donc l'unique forme de l'expérience nécessaire.

Lorsque le mathématicien dit : tirez la ligne droite, il ne formule pas une proposition à démontrer ; il énonce une condition en vue d'obtenir l'intuition d'un concept. Les principes de la modalité prescrivent de juger de l'existence après consultation de l'expérience, au lieu de nous contenter de la simple pensée livrée à ses seules forces ; ces principes sont donc les postulats de la pensée empirique dont voici la teneur : Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (intuition et concept) est possible. Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (sensation) est réel. Ce dont la liaison avec le réel est déterminé selon les conditions générales de l'expérience est nécessaire. La nécessité ne fait qu'un avec la causalité ; donc les postulats de la pensée empirique rejoignent par là les analogies de l'expérience. Le principe de causalité dit : Tout phénomène est l'effet d'un autre phénomène qu'il suit nécessairement. Le principe de la nécessité dit : Est nécessaire ce que nous expérimentons comme effet. Si toute existence est l'effet d'une autre existence, rien n'arrive sans cause : point de hasard. Tout phénomène, pour être objet d'expérience, doit être l'effet d'un autre, donc toute nécessité dans le monde est conditionnelle ou hypothétique ; point de nécessité absolue, inconditionnelle, irrationnelle au regard de l'expérience ; toute nécessité, au contraire, implique des causes naturelles explicables elles-mêmes comme effets d'autres causes. La nécessité hypothétique est pleinement intelligible : point

de cause aveugle, de destin dans la nature. La loi de la causalité exclut le hasard, la loi de la nécessité exclut le *Fatum*.

Si l'on embrasse d'une vue d'ensemble cette théorie des principes, on voit que les deux premiers déterminent les choses comme grandeurs ; ils sont donc mathématiques. On comprend également que les deux derniers, les déterminant par les rapports qu'elles ont soit entre elles, soit à notre faculté de connaître, méritent d'être considérées comme dynamiques. Les principes mathématiques fondent la loi de continuité ; les principes dynamiques, la loi de la causalité et de la nécessité. Leur synthèse donnera donc cette très courte formule : Tous les objets d'expérience possible sont, quant à la forme des grandeurs continues, quant à leur existence des effets nécessaires.

Les principes contiennent tout ce que le jugement transcendantal peut affirmer *a priori* des objets de l'expérience possible. Un tel jugement n'aboutirait pas si les phénomènes n'avaient pu être subsumés sous les concepts purs avec le secours des schèmes. Mais les schèmes sont des déterminations de temps, et le temps est la forme de l'intuition qui vaut pour les existences dont l'intuition nous est fournie. Ainsi ce sont les déterminations de temps qui rendent les concepts applicables et les concepts qui rendent les déterminations de temps objectives. Sans les concepts, les déterminations de temps manquent d'objectivité ; sans déterminations de temps, les concepts restent vides. La détermination du temps rend donc possible et limite tout ensemble l'usage des catégories. Les catégories s'appliquent aux phénomènes et à eux seuls, puisque seuls ils sont dans le temps. Elles fondent la seule connaissance des phénomènes, et comme cette connaissance est l'expérience, la seule expérience. Elles ne sont pas produites par l'expérience, mais elles font l'expérience : telle était précisément la thèse que devait établir l'analytique transcendantale. La doctrine qui la démontre est à égale distance de l'empirisme des philosophes anglais depuis Bacon et du rationalisme de Descartes et de la vieille école. Si elle admet, avec le premier, que toute notre connaissance consiste dans l'expérience et, avec le second, que cette connaissance repose sur les concepts et les principes

de l'entendement pur, elle repousse les idées innées : au lieu de concilier des tendances contradictoires, elle les anéantit ; son point de vue n'est pas dogmatique, mais critique. Au lieu de supposer la cognoscibilité des choses, elle l'examine et la fonde.

III

Si l'espace ne nous était mesuré, nous nous ferions un devoir d'admirer à notre aise, à propos de cette exposition de la théorie kantienne de l'expérience que nous venons de résumer, l'impeccable maîtrise avec laquelle Kuno Fischer sait démêler les doctrines les plus confuses et rendre faciles et lumineuses celles qui sont le plus laborieuses et qu'enveloppent les ténèbres les plus profondes. Ce devoir accompli, nous nous abandonnerions au plaisir légitime, et peut-être obligatoire, de noter la rare ingéniosité, la subtilité extrême et la rigoureuse cohérence dont l'inventeur du subjectivisme a fait preuve dans l'exécution de cette gageure : dériver l'objet du sujet. Nous aimerions à nous arrêter devant chacune des métamorphoses grâce auxquelles les assertions traditionnelles de la vieille métaphysique de l'absolu peuvent subsister et prendre place, après transposition, dans la métaphysique du relatif. Nous aimerions à examiner les délicates articulations et jointures par lesquelles sont rattachées les unes aux autres les pièces diverses d'une démonstration singulièrement compliquée. Mais nous n'apprendrions ainsi la valeur de la théorie kantienne que comme construction de l'esprit. Or, elle se présente à titre de théorie de la nature et de la connaissance : c'est à ces deux points de vue qu'il convient de nous hâter de la considérer.

Commençons par le point de vue de la connaissance. Quelle que puisse être la portée objective de la doctrine des catégories, qu'elle explique ou n'explique pas le contenu de la physique de Newton et la science de nature telle que Kant l'a conçue, est-il vrai que la doctrine des catégories rende compte du *fait* de la connaissance ? C'est là la première question que nous voulons discuter. Kant, souvenons-nous-en bien, définit nos puissances

de connaître des lois de l'esprit, par où il faut entendre non point des rapports abstraits et généraux, mais des formes d'activité dont les représentations *a priori* et pures, l'espace, le temps, les catégories, sont des productions. Il est clair que ces représentations ne peuvent être produites que si les activités dont elles sont les résultats ont fait leur office et opéré. Le problème revient donc à celui-ci : la théorie kantienne justifie-t-elle l'entrée en jeu des facultés ? Ces facultés sont la sensibilité, l'imagination productive et l'entendement. La sensibilité est réceptive ou passive, l'entendement et l'imagination productive sont des puissances spontanées. La sensibilité fonctionne sous la stimulation de ce qui lui donne la matière de la représentation, la sensation et la perception, c'est-à-dire sous l'influence de quelque chose qui est noumène. Que faut-il entendre par noumène? Y a-t-il un ou plusieurs noumènes ? Comment concevoir la relation qui existe entre le noumène et la sensibilité sans employer la catégorie de relation qui n'a pas d'emploi en ce qui concerne le noumène? Ce sont là autant de questions que le kantisme écarte, et qui visent les points particulièrement douloureux du système; toujours est-il qu'une fois admis le noumène et son influence — nous n'osons dire son action causale sur la sensibilité — on comprend que la sensibilité produise ce dont elle est capable et, si elle le peut, — ce dont nous doutons fort d'ailleurs — crée les formes de l'espace et du temps. En va-t-il de même en ce qui concerne l'entendement et l'imagination productive ? Puissances spontanées, elles doivent passer d'elles-mêmes à l'acte et tirer de leur vertu ces formes intelligibles, pures ou devenues sensibles qu'elles renfermaient dans leur virtualité. Et voilà justement ce qui n'est pas aisé à comprendre. Tenons-nous-en au seul entendement. Si l'entendement est une faculté réelle, c'est qu'il existe, et s'il existe, il a certainement une essence qui doit être distincte de celle des formes qu'il est chargé de produire. Quelle est cette essence? L'essence d'un noumène, essence par conséquent impossible à connaître? Soit. Toutefois, si peu que nous connaissions de cet inconnaissable noumène, nous savons au moins de lui deux choses. La première, c'est qu'il existe hors du temps; la deuxième, c'est qu'il est capable de produire les

catégories. L'entendement en soi étant hors du temps, il serait illégitime de distinguer un temps où il n'aurait pas encore produit et un temps où il aurait produit les catégories. Il les possède donc par là même qu'il est. Il les possède, a-t-il eu à les produire? Non, car alors, son essence consistant en une activité génératrice des catégories et cette activité devant l'exercer indépendamment du temps, l'entendement, pour être absolument la faculté spontanée dont nous parle Kant, serait une puissance qui se créerait elle-même à titre de puissance par le fait même qu'elle engendrerait les formes qu'elle a la vertu de produire. Mais qu'est-ce qu'une puissance qui passe d'elle-même à l'acte? Si maintenant, au lieu de considérer l'entendement en soi, nous le considérons dans le temps et dans son rapport à la sensibilité, comprendrons-nous mieux qu'il se mette de lui-même à fonctionner à l'occasion des données que la sensibilité lui apporte? Pas davantage. La sensibilité reçoit le divers de la sensation. Dira-t-on que ce divers est le stimulant qui éveille l'entendement et le tire de sa primitive torpeur? Mais si l'entendement a besoin d'un stimulant pour agir, il n'est plus la spontanéité absolue que l'on avait définie, et d'ailleurs comment le divers de la représentation empirique, dépourvu par lui-même de toute intelligibilité, serait-il devenu un stimulant approprié à la nature d'une faculté intellectuelle? Si l'entendement a un acte initial, on comprend que le divers de l'expérience sensible puisse être pour lui l'occasion de développer et d'achever cet acte ; s'il n'a pas le plus petit rudiment d'acte — et Kant affirme qu'il en est privé, puisque, tout en admettant les idées *a priori,* il repousse toute idée innée — quelque riche que soit la matière de la représentation sensible, l'entendement, qui était d'abord en sommeil, continuera longtemps encore de dormir. La doctrine kantienne de l'entendement producteur de toutes les catégories, sans en excepter une seule, de l'entendement virtuel, n'explique donc pas le fait de la pensée ; *a fortiori* est-il impuissant à expliquer la connaissance parfaite du réel, l'expérience, la science.

Mais la théorie kantienne de l'expérience est moins une doctrine psychologique qu'une doctrine métaphysique ; elle prétend fonder la science en ramenant la nature à la pensée et la

pensée à l'activité spontanée du sujet qui pense. Les catégories sont objectives parce que l'entendement, qui les produit, produit par elles les objets dont il a l'expérience. Les adversaires du kantisme repoussent cette conclusion de la déduction des catégories, mais les raisons qu'ils mettent en avant sont loin d'être toujours adroites ou même justes. Dans la doctrine de Kant, le phénomène est attribuable pour une part au noumène qui le suscite, pour une part à l'esprit qui le règle d'après ses lois et lui impose ses propres formes. Se fondant sur l'affirmation de cette double source du phénomène, certains adversaires de Kant objectent que si le phénomène est régi par les seules lois de la pensée, la science est arbitraire et factice, parce que désormais elle est inapte à représenter le noumène. Mais est-il légitime de reprocher à Kant la thèse même qu'il se fait fort de démontrer? L'originalité du subjectivisme kantien ne consiste-t-elle pas à soutenir que les vérités n'ont aucune signification en ce qui concerne le noumène? Le problème de la valeur objective consiste à rechercher non pas si les lois de la nature nous renseignent, à titre de vérités absolues ou relatives, sur l'essence des choses en soi, mais si les lois de l'esprit sont oui ou non les lois du phénomène, parce que le phénomène, qui en lui-même est étranger à tout ordre intelligible, reçoit de l'esprit l'ordre que l'intelligence saisit en instituant la science de ses rapports. D'autres, entendant bien ainsi le problème, cherchent des difficultés où il n'y en a pas. Ils allèguent par exemple que nous n'avons nullement conscience d'imposer des lois à la nature, même réduite à l'ensemble des phénomènes dont nous avons la perception; que loin de dicter ces lois *a priori,* les savants les recherchent; que, pour faire cette recherche, ils imaginent des hypothèses, les essaient, déduisent les conséquences de leurs conjectures, et interrogeant les faits eux-mêmes, les forcent par la manière dont ils se produisent à confirmer ou à infirmer les anticipations de leur esprit. Rien de plus exact, et Kant est entièrement de cet avis. Kant, en effet, n'a jamais enseigné que la pensée scientifique dictât à sa fantaisie des lois aux choses; il sait bien que la nature n'attend pas la science pour exister qu'elle existe indépendamment d'elle, que la science se borne à retrouver et à reconnaître les lois

de la pensée dans les choses. Mais ce qu'il soutient c'est que, si la réflexion philosophique peut retrouver et reconnaître ses propres lois dans la nature, la pensée, avant de se penser elle-même et de se prendre pour objet de réflexion, a pris possession des phénomènes, les a organisés, rendus intelligibles, préparés de telle sorte qu'ils pussent être pensés et devenir objets d'expérience. Elle est descendue en eux et les a compénétrés par l'intermédiaire de l'imagination productive. Or, qu'est-ce que l'imagination productive sinon l'entendement devenu pour ainsi dire faculté sensible, et opérant sur le type de ce que la réflexion philosophique se représente dans le schème transcendantal et intellectualisant les phénomènes, comme il s'est lui-même rendu sensible? Dernier malentendu. Il faut accorder que les phénomènes se règlent sur les lois de l'esprit, car sans cela la pensée n'existerait pas, dit Kant. Mais qu'est-ce qui prouve la nécessité de la pensée? objectent les adversaires. En tout cas, Kant n'a pas fait cette démonstration. Non, sans doute, aussi bien n'a-t-il pas prétendu la faire. La pensée existe en fait; la science le prouve. Cela suffit pour que l'on soit en droit de chercher les conditions qui la rendent possible. Or, ces conditions, la déduction des catégories les fait voir, elles se résument dans la théorie subjectiviste.

Puisque c'est à l'imagination productive que la nature est redevable de ses lois selon Kant, la vraie question est de savoir si elle est capable de mener à bonne fin le rôle qui lui est assigné. Il s'agit de mettre en regard les lois de la nature et la faculté qui nous est présentée comme l'auteur de cette législation. La science expérimentale, au sens ordinaire du mot, recherche et découvre des lois qui sont des rapports généraux et abstraits par leur forme, mais relient des phénomènes déterminés et particuliers, c'est-à-dire dominent et rendent intelligible une matière déterminée. Si des principes métaphysiques, comme les règles de l'usage des catégories, la guident dans ses investigations, elle-même n'établit aucun principe de ce genre. Que les lois dont la science fait l'objet de ses poursuites soient les applications des principes kantiens, nous ne songeons pas à le contester, il reste vrai néanmoins que c'en sont des applications particulières à des phénomènes particu-

liers. L'imagination productive est-elle à même de réussir dans le travail de cette application, tout est là. Les phénomènes lui sont apportés sans ordre, va-t-elle pouvoir les ordonner? On comparerait très justement le rôle qu'elle doit remplir à celui que joue le *Démiurge* du *Timée*. Des deux parts l'œuvre consiste à débrouiller le chaos et à lui substituer un cosmos. Mais combien les conditions sont inégales pour les deux artistes! D'abord le *Démiurge* compose lui-même dans les proportions convenables le mélange des mystérieuses essences du même et de l'autre pour en constituer le corps du monde, et puis il contemple les idées, divins archétypes qui lui représentent les genres et les espèces dont il a à reproduire des copies. L'ordre intelligible qu'il a à imiter lui apparaît dans des types spécifiquement déterminés. L'imagination productive — dont l'inconscience n'est pas pour faciliter la tâche — est obligée de travailler sur une matière indifférente à n'importe quel ordre, à l'aide des catégories auxquelles elle fait subir, en les appliquant, une détermination analogue à celle que représentent les schèmes. Mais comment va-t-elle procéder à cette application? Quels phénomènes, par exemple, liera-t-elle d'un rapport de causalité ou d'un rapport de simultanéité nécessaire? Il n'y a pas à parler de choix, puisque si l'imagination est un artiste, c'est un artiste inconscient et qui ne délibère pas. Elle agira donc au hasard, et à l'origine de l'ordre prétendu nécessaire de la nature se trouve l'acte contingent d'une puissance aveugle.

Qu'importe, dira-t-on, et est-il donc si difficile de comprendre qu'avant d'exister l'ordre de la nature n'est rien? Le soleil produit la chaleur, mais il n'y avait rien d'absurde en soi à ce que la chaleur produisît cette apparence phénoménale que nous appelons le soleil, c'est-à-dire fût l'antécédent nécessaire et, par suite, toujours donné de cette représentation. Tout ce que la pensée exige, c'est que l'imagination productive maintienne l'ordre qu'elle aura une fois établi, et que les mêmes phénomènes continuent toujours d'être en relations déterminées avec les mêmes phénomènes. Une telle constance de l'ordre implique comme condition que la sensibilité fournira toujours les phénomènes que les liaisons passées réclament et que jamais un phénomène ne lui sera donné sans ceux auxquels l'imagination

l'avait uni. Si la chose se réalise, ne semble-t-il pas tout d'abord que le noumène y met vraiment de la complaisance, et n'est-on pas tenté de soupçonner que l'ordre des phénomènes dépend bien plutôt du noumène lui-même que de l'activité déployée par l'imagination démiurgique? Dans un passage trop peu remarqué, et que Janet a cité avec raison, Kant lui-même ne s'étonne-t-il pas de voir la sensibilité s'arranger de manière à donner satisfaction aux exigences de notre entendement? Cependant il n'est pas impossible d'expliquer la constance des lois de la nature sans renoncer à la théorie kantienne de l'imagination productive. Il suffit d'admettre que le noumène nous fournit en une fois tous le divers possible. L'imagination aura donc toujours à son service les phénomènes particuliers dont elle aura besoin. L'hypothèse d'ailleurs est pleinement conforme à la doctrine du noumène, car le noumène est soustrait à la condition du temps et, par conséquent, il doit, par une seule et même opération, procurer à la sensibilité toute la matière phénoménale dont il suscite l'apparition en elle. Sans doute, une telle conception ne cadre guère avec la contingence des vicissitudes de notre expérience personnelle et les rencontres de notre vie particulière ; mais, du moins, l'imagination productive reste maîtresse de rester fidèle à elle-même et d'unir les phénomènes comme elle les a unis une première fois.

Que les kantiens ne se fassent pas d'illusion ; la difficulté dont ils sont sortis va être remplacée par une autre. Si, chez chaque homme, l'imagination productive peut rester d'accord avec elle-même, cette même imagination s'accordera-t-elle chez les divers individus? Il est vrai qu'elle est la même quant à l'essence, qu'elle travaille sur la même matière et selon les mêmes catégories; mais il est vrai aussi que rien, ni dans les phénomènes qu'elle doit ordonner, ni dans les catégories qui lui servent à introduire l'ordre en ce chaos de phénomènes, ne la contraint d'appliquer telle ou telle catégorie aux phénomènes plutôt qu'à tels autres : l'application des catégories aux phénomènes est, nous l'avons vu, arbitraire à l'origine ; c'est l'effet d'un acte contingent. Dès lors, pourquoi aurait-elle lieu de la même manière pour chaque sujet; comment expliquerait-on l'identité des résultats produits par des imaginations

inconscientes et incapables de se concerter? La conséquence apparaît donc avec évidence : ce que produira l'imagination ce n'est pas une nature mais autant de natures — ou à peu près — qu'il y aura de sujets en qui cette faculté opérera. Et l'entendement ne devra-t-il pas en somme se déclarer satisfait dès l'instant que les phénomènes sont en eux-mêmes étrangers à tout ordre, indifférents à toute relation, et que l'imagination conservera les relations qu'elle leur a une fois imposées?

Mais cette conclusion n'est-elle pas hâtive, et n'aperçoit-on pas un moyen pour le kantisme de se tirer de la difficulté et d'éviter cette conséquence? Supposons que la diversité qualitative des phénomènes, fournie par la sensibilité, soit réductible à un type de phénomène tel que, quelques formes qu'il pût, en fait, revêtir, ses lois fussent au fond nécessairement identiques. Dans ce cas, les lois des phénomènes qualitatifs seraient elles-mêmes réductibles à celles du phénomène fondamental, et en fin de compte, il n'y aurait et ne pourrait y avoir qu'une nature et un seul ordre de la nature pour tous les esprits. Ce phénomène, s'il existe, est évidemment le mouvement. Le mouvement serait donc la diversité phénoménale apportée par la sensibilité. Malheureusement, si quelques-uns affirment, personne n'a jamais démontré que la qualité fût réductible à la quantité. D'un autre côté, puisque c'est le noumène qui doit susciter le phénomène, ne faudra-t-il pas le concevoir comme une cause mécanique? Se retranche-t-on derrière l'essence inconcevable et ineffable de la relation qui existe entre le noumène et la sensibilité, il reste qu'on ne conçoit pas comment le mouvement pourrait être *donné* dans la sensibilité, indépendamment des lois qui le régissent, et alors l'hypothèse tourne manifestement contre la thèse qu'elle était destinée à étayer.

Si l'on veut à toute force — et il le faut bien — sauvegarder l'unité de la nature, l'uniformité de ses lois non pas chez l'individu, mais chez tous les esprits, le subjectivisme n'a pas le choix entre plusieurs moyens ; un seul est efficace et s'impose : la suppression de la pluralité des imaginations productives ; que l'on absorbe donc tous les moi dans le *moi* et tous les esprits dans *l'esprit*. Que l'imagination productive soit unique, et que cet unique *Démiurge* tire l'univers de son propre sein! On peut interpréter la thèse subjectiviste de cette

manière, mais alors le dualisme de la sensibilité et de l'entendement cède la place au monisme. Fichte ou Hegel succèdent à Kant. Il n'y a donc pas lieu d'y insister : la doctrine des catégories ne réussit pas à expliquer l'unité de la nature, l'identité de ses lois chez les différents esprits. Tout ce qu'elle explique, c'est la nécessité et l'universalité des lois en chaque esprit.

Mais cette affirmation même n'appelle-t-elle pas des réserves et ne doit-elle pas être soumise à quelque correction? Certes, en un certain sens, l'imagination productive agissant sous l'empire des catégories imprime bien aux phénomènes un ordre — abstrait à l'origine et en soi — mais nécessaire et universel une fois qu'il a été réalisé. Mais quelle est donc la *qualité* de cette universalité et de cette nécessité? L'imagination communique aux phénomènes une affinité qui, pour eux, va *devenir essentielle* ou naturelle. Étrange essence, en vérité, que celle qui se surajoute aux phénomènes et sans laquelle ils peuvent être donnés! Si la véritable universalité dans le mode d'opération est une suite de la nécessité, et si la nécessité est une suite de l'essence, qui ne voit que l'universalité et la nécessité des lois de la nature, œuvres de l'imagination, est toute superficielle, extrinsèque, qu'elle ne ressemble en rien à l'universalité et à la nécessité fondée sur l'affinité naturelle? L'ordre des phénomènes n'est plus qu'un ordre de collocation des choses. Le kantisme rejoint ici l'empirisme des philosophes anglais et de tous les positivistes. Est-ce bien l'ordre qu'exige la science, l'universalité et la nécessité qu'elle affirme des lois de la nature? En tout cas, est-ce là l'universalité et la nécessité naturelles que Kant nous avait promises et qui devaient rendre possible la métaphysique de la nature? L'ordre que l'imagination productive introduit dans les phénomènes peut intéresser notre activité pratique; il est sans intérêt pour notre pensée.

En fait, la pensée humaine n'est pas condamnée à ne se jouer ainsi qu'à la surface des choses ; elle peut constituer une science des phénomènes et une science de l'être : elle a une valeur objective. C'est qu'une lumière intelligible, reçue et non produite par elle, l'illumine ; c'est qu'elle a naturellement relation à l'être ; c'est que l'idée d'être est sa forme et son premier objet.

EUGÈNE BEURLIER.

DÉFINITIONS DE LA LIGNE DROITE

I. — La définition géométrique.

Quand nous sommes parvenus aux notions de volume, surface, ligne,... c'est par la définition que nous pouvons manifester notre conception des figures qui correspondent à ces notions.

Tout concept géométrique peut renfermer trois éléments : la grandeur, la situation et la forme d'une figure.

La *grandeur* est la quantité d'espace géométrique compris dans la figure. C'est la matière indispensable sans laquelle il ne saurait y avoir de figure, et cependant elle n'entrera pas explicitement dans la définition, parce que, si les figures ne peuvent être réalisées que dans la matière sensible, on peut les concevoir indépendamment de telle ou telle matière déterminée. D'ailleurs, une figure géométrique euclidienne peut augmenter ou diminuer de grandeur, sans que varie la notion à laquelle elle correspond, et de même, cette notion peut changer avec la considération d'espaces de même grandeur : les triangles semblables, qui ne diffèrent pas de forme, mais seulement de surface, répondent à une même définition, celle du triangle ; le cône, le cube et la sphère de même volume, à des définitions différentes.

La *situation* est le rapport de position qui existe entre la figure considérée et une ou plusieurs autres figures antérieurement connues. Pour déterminer la situation, il faut connaître la figure ; ce n'est donc pas un élément de la définition.

Reste la *forme :* la définition devra l'exprimer. Or, la forme résulte d'une certaine disposition, les uns par rapport aux

autres, des points, lignes ou surfaces qui limitent la figure. La définition géométrique parfaite devra exprimer cette disposition, ou, ce qui revient au même, donner les moyens de construire la figure et de la distinguer des autres figures. Ce sera une définition *per generationem*, ou, selon l'expression bien connue de M. Delbœuf, une définition *génétique*.

Ainsi donnée, la définition indiquera l'essence de la figure, comme le montre l'exemple suivant : « Quand on me dit : la circonférence est la courbe engendrée par un point qui se meut dans le plan en restant toujours à la même distance d'un point fixe, immédiatement je vois ce point mobile et ce point fixe : je suis le premier dans son mouvement, et je vois la courbe qu'il trace ; j'ai pris arbitrairement tel ou tel rayon, car les dimensions de la figure ne font rien à l'affaire, et l'essentiel était d'assister à la génération de la courbe, de m'assurer que de la règle de construction posée résulte la figure définie... Il faut qu'une certaine quantité soit comprise dans la figure puisque tout schème est une image, et que ce qui n'a pas de quantité ne saurait être imaginé ; mais l'objet propre du schème est la loi de construction qui peut être réalisée indifféremment dans tous les points de l'espace (1). »

Remarquons qu'il n'est pas possible de définir ainsi toutes les figures ; la définition génétique suppose des constructions, et toute construction nécessite la connaissance préalable d'une figure antérieure à celle que l'on construit ; aussi ne peut-elle s'appliquer aux notions les plus simples de la géométrie. Il faudra donc définir les premières figures par une propriété caractéristique, c'est-à-dire par une propriété convenant à la figure et à elle seule.

La valeur intrinsèque de ces deux espèces de définitions est bien différente.

La définition génétique donne l'essence de la figure, elle fait connaître ce qui fait que cette figure est ce qu'elle est, puisqu'elle en indique la forme, et que c'est par la forme que les diverses espèces de figures se distinguent. Quand on définit le triangle

(1) Liard : *Des définitions géométriques et des définitions empiriques*, p. 62-63.

rectiligne, la figure formée par trois droites qui se coupent deux à deux, on donne une définition génétique, qui permet de construire le triangle et de le distinguer des autres figures planes ; c'est aussi une définition essentielle, la nature du triangle étant d'être composé de trois droites qui se coupent. Le définit-on, au contraire, un polygone dont la somme des angles est égale à deux angles droits, on indique une de ses propriétés caractéristiques, et pourtant l'esprit n'est pas satisfait ; deux questions se posent : peut-il exister un tel polygone, et si ce polygone existe, combien a-t-il de côtés? Il est impossible de répondre en partant de la définition donnée. On ne parviendra pas à y rattacher logiquement les propriétés du triangle, tandis que l'on doit arriver à voir les relations qui unissent d'une façon logique et nécessaire toutes les propriétés à la définition essentielle et génétique. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si aux premières définitions de la géométrie — définitions qui ne peuvent être génétiques, — on ne peut relier logiquement qu'une partie des propriétés aperçues intuitivement dans les figures définies. Il restera un résidu, qui devra être présenté sous forme de postulats.

La définition génétique, nous l'avons vu, met à la disposition du géomètre les éléments nécessaires et suffisants pour construire la figure définie. Telle est, en géométrie plane, cette définition de la circonférence : une courbe fermée dont tous les points sont équidistants d'un point appelé centre. Telle est encore la définition des polygones semblables, qui sont des polygones dont les angles sont égaux et les côtés proportionnels. Étant donné un polygone quelconque ABCD... et un segment de droite A′ B′ qui est dans un certain rapport avec le côté AB du polygone, il est toujours possible de construire, en s'appuyant sur cette définition, une figure semblable au polygone donné ; il suffit de former au point B′ un angle égal à l'angle B ; de porter sur le côté de cet angle une longueur B′ C′ qui soit avec BC dans le rapport de proportionnalité qui unit A′ B′ à AB ; de former en C′ dans le plan A′ B′ C′ un angle égal à l'angle C..., etc...

Cette dernière définition génétique, irréprochable dans le cas

des polygones à 4, 5, ou 10 côtés, peut être attaquée quand on l'applique aux triangles. Si je dis que les triangles semblables sont des triangles dont les angles sont égaux et les côtés proportionnels, j'énonce plus de conditions qu'il n'est besoin pour déterminer les figures ; les trois côtés d'un triangle étant donnés, on peut le construire, et l'on n'est pas libre de choisir les angles. Une telle définition, qui est *surabondante,* peut être conservée dans l'exposition de la géométrie, à cause de la définition de plus grande extension dont elle est un cas particulier, mais elle suppose un théorème pour réduire le nombre des conditions ; et, en effet, tous les manuels qui l'emploient établissent ensuite que l'égalité des angles et la proportionnalité des côtés sont corrélatives.

La définition par une propriété caractéristique peut également tomber dans le défaut de la surabondance. On définit parfois le plan : une surface telle que toute droite qui a deux de ses points dans la surface y est contenue tout entière. L'intuition nous révèle qu'une telle surface est possible ; la définition nous donne des conditions surabondantes qui n'ont pu être reliées par aucun théorème.

Qu'elle nous donne ou non les moyens de construire la figure, qu'elle soit génétique ou caractéristique, la définition géométrique doit toujours nous permettre de distinguer la figure définie. La définition de la ligne droite que, depuis Legendre, on trouve dans la plupart des auteurs classiques, pèche contre cette règle. Que cette ligne soit la plus courte entre deux points donnés, c'est certainement l'une de ses propriétés caractéristiques ; mais pour qui n'en connaîtrait pas d'autres, il serait impossible de savoir si, parmi plusieurs lignes passant par les deux points, il existe une droite ; la seule chose permise, ce serait d'affirmer qu'il se trouve ou non une ligne plus courte que toutes les autres, mais non qu'elle est la plus courte possible.

Les *Éléments* d'Euclide contiennent au moins une définition qui est en défaut contre cette règle : la définition des parallèles. Plusieurs droites étant tracées dans un plan, il n'y a aucun moyen de reconnaître s'il y en a qui, prolongées indéfi-

nîment, ne se rencontreraient pas. A l'aide de la définition, nous ne pouvons donc ni construire ni reconnaître les lignes parallèles. Mais nous savons, avant d'aborder l'étude des parallèles, que deux droites se coupent quand elles rencontrent une troisième droite et font avec elle d'un même côté des angles internes, dont la somme est différente de deux droites. Par un point quelconque du plan, extérieur à une droite donnée, on peut toujours mener une droite et une seule telle qu'une sécante quelconque coupe ces deux droites en formant avec elles d'un même côté des angles intérieurs dont la somme est égale à deux droits. Postulons que ces deux droites ne se rencontreront pas, et nous venons en possession d'un moyen de construire et de reconnaître les droites parallèles. Ce postulat, complément nécessaire de la définition, s'énoncera : par un point extérieur à une droite on peut toujours mener une parallèle à cette droite et l'on n'en peut mener qu'une seule.

La définition géométrique ne doit pas être *circulaire ;* en d'autres termes, le nom de la figure définie ne doit pas entrer dans la définition, soit directement, soit d'une façon déguisée. C'est ainsi qu'on ne peut pas dire : la droite est une ligne de direction constante, parce que pour le constater il est indispensable d'avoir une direction constante, c'est-à-dire une droite.

Bien qu'en général la définition géométrique doive éviter également d'être *négative,* ce n'est pas une faute de l'employer telle si, dans le genre prochain de la figure définie, il n'y a que deux différences spécifiques qui s'excluent l'une l'autre. Aussi la définition suivante est-elle recevable : « la ligne est une longueur sans largeur », parce qu'il n'y a pas de milieu entre « avoir une largeur » et n'en pas avoir.

Enfin, comme toute définition parfaite, la définition génétique indiquera le genre prochain de la figure définie et la différence spécifique, car définir une chose c'est dire en quoi elle convient avec une autre chose déjà connue, — et par là elle rentre dans un même genre avec cette autre chose, — et en quoi elle en diffère. Mais, remarquons-le bien, il s'agit ici du genre prochain et de la différence spécifique tels que les conçoit

le logicien et non pas tels que les entend le naturaliste. C'est que la définition géométrique est autre que la définition physique : celle-ci est empirique et se compose d'éléments d'observation; elle peut donc varier à mesure que la science se développe; celle-là est absolue et nécessaire, par conséquent immuable. La raison en est que les conditions de la science sont différentes : nous connaissons l'essence de certaines figures, nous ignorons celle des objets physiques.

Il est vrai, historiquement, que la plupart des théories géométriques ne se sont formées qu'après une longue expérimentation; sans remonter aux Grecs, on peut citer un grand nombre de théorèmes énoncés longtemps avant d'avoir été démontrés : Galilée avait prouvé expérimentalement que l'aire de la cycloïde est triple de l'aire de son cercle générateur, avant que Pascal et Wallis l'établissent géométriquement. Mais dans la partie de la science mathématique définitivement constituée, l'esprit saisit les relations nécessaires qui unissent les propriétés de chaque figure à son essence. Ces propriétés n'entrent donc point comme composants dans la notion de la figure.

Dans les sciences physiques et naturelles, où l'esprit ne perçoit pas l'essence des choses, mais des éléments d'observation qui se modifient à mesure que la science se développe, en sorte que tel corps considéré jadis comme simple se décompose aujourd'hui en plusieurs éléments et qu'il n'est pas établi que ces éléments soient eux-mêmes indécomposables, les propriétés se juxtaposent pour former la notion d'être physique. Bipède, mammifère, vertébré... sont autant de notes indispensables à l'idée compréhensive d'homme, parce que chacune de ces notes est indépendante des autres. Au contraire, si je définis le triangle : « une figure formée par trois droites qui se coupent telles que l'une de ces droites soit plus petite que la somme des deux autres et plus grande que leur différence », je n'ai rien ajouté de plus à l'idée de triangle que si je l'avais simplement défini : « la figure formée par trois droites qui se coupent », car je n'ai fait qu'énoncer en outre une conséquence et non un élément de la notion du triangle.

On ne doit donc pas, en géométrie, définir par le genre prochain et la différence spécifique tels que les comprend le natu-

raliste; ce sont des cadres d'ordre extensif, fondés sur les éléments secondaires ou propriétés, entrant bien dans la notion que la science naturelle se fait actuellement, *provisoirement*, des réalités, mais non dans la notion essentielle. En mathématiques, c'est la définition essentielle qui est féconde. Aussi ne définit-on pas le triangle un polygone dont la somme des angles est égale à deux droits, car on n'en tirerait rien, pas même qu'il a trois côtés et trois angles; tandis que, de la définition par les côtés, on déduit que la somme des angles est égale à deux droits.

Définit-on l'homme : « un animal raisonnable », tous ses caractères physiques sont compris dans le mot animal, mais je ne les connais pas encore, parce qu'ils ne découlent pas nécessairement tous de la compréhension du mot animal, et quand un naturaliste m'expliquera que cet être vivant sensitif est un vertébré à respiration pulmonaire, mammifère monodelphe, bimane, les caractères qui définissent ces genres et espèces compléteront ma notion première.

Qu'en géométrie, après avoir distingué des surfaces planes et des surfaces courbes, je divise les premières en polygones, cercles... ceux-là en triangles, quadrilatères, pentagones... les triangles en triangle équilatéral, isocèle, rectangle, scalène, et qu'ensuite je donne cette définition du triangle équilatéral : un triangle qui a ses trois côtés égaux, du genre polygone, de la classe des surfaces planes, de l'embranchement des surfaces, je n'aurai pas dit plus qu'en le définissant simplement : un triangle qui a ses trois côtés égaux. Les rapports qui unissent le triangle équilatéral au polygone, celui-ci à la surface plane et à la surface en général, ne présentent pour le géomètre aucun intérêt au point de vue de la définition, puisqu'il connaît l'essence du triangle équilatéral.

II. — Définitions euclidiennes de la ligne droite.

La définition génétique, seule définition parfaite en géométrie, ne peut s'appliquer aux données premières de la science, puisqu'elle suppose au moins une première figure sur laquelle

puissent se baser les constructions qu'elle indique. La géométrie débute donc nécessairement par une ou plusieurs définitions simplement caractéristiques. Euclide et, à son exemple, tous les auteurs de traités ont choisi comme point de départ la ligne la plus simple que l'on puisse imaginer entre deux points quelconques de l'espace géométrique. Cette ligne s'appelle ligne droite, par opposition aux autres lignes que l'on peut tracer entre ces deux points et auxquelles on donne le nom de lignes courbes. De cette ligne, dont un fil tendu donne une image sensible, l'intuition nous apprend :

1° Que chacun de ses points est avec les deux points qui la déterminent dans un rapport qui n'est réalisé par aucun autre point de l'espace ;

2° Que l'espace géométrique, tel que nous le concevons, étant homogène, on peut toujours par deux quelconques de ses points faire passer une droite et une seule et la prolonger indéfiniment au-delà de chacun de ses deux points, d'où il suit que ;

3° Deux droites qui ont deux points communs coïncident dans toute leur étendue ;

4° Et que deux droites différentes ne peuvent avoir qu'un seul point commun.

L'intuition nous apprend, en outre, qu'on peut admettre une surface telle que deux quelconques de ses points puissent être unis par une droite contenue tout entière dans la surface. Cette surface, dont une glace polie donne une image sensible, s'appelle plan. Deux droites situées dans un même plan ont un point commun ou peuvent être prolongées indéfiniment de chaque côté sans se rencontrer jamais ; dans ce dernier cas, on dit que ces droites sont parallèles.

N'ayant pas pu réaliser l'union de toutes les propriétés de la droite à l'une de ces données de l'intuition, Euclide a posé une définition complétée par quatre postulats. Sa définition est ainsi conçue : Une ligne droite est celle qui est semblablement placée par rapport à ses points. Εὐθεῖα γραμμή ἐστιν ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ᾽ ἑαυτῆς σημείοις κεῖται. Cette définition, selon M. Delbœuf, « est peu précise, car elle contient le terme non défini de *semblable*.

Et puis comment placer la droite semblablement entre ses points ? Ce serait déjà assez difficile de la placer semblablement entre deux de ses points, et quand on donne deux de ses points elle est toute placée, comme l'implique la première des demandes qu'on va lire... que d'un point à un autre on puisse toujours mener une ligne droite (1) ». M. Renouvier est d'un tout autre avis : « Cette définition semble obscure, dit-il (2), parce qu'elle est concise, mais comment exprimer plus exactement la forme d'une direction pure dans l'espace ? On ne pourrait en développer l'idée que par des tautologies comme celle-ci : une longueur pure, étendue en une seule dimension sans dévier ou qui ne se place jamais en son cours, de façon à s'étendre en une dimension nouvelle par rapport à ses propres points déjà déterminés de position. Prenons pour terme de comparaison la circonférence. Cette ligne, d'un rayon donné, peut bien être dite la même entre ses points, dans ce sens que son degré de courbure ne varie pas comme il arrive en d'autres courbes dont une dimension s'infléchit plus ou moins vers une seconde (ou peut-être une troisième), en son tracé dans l'espace ; mais elle n'est pas placée ou située d'une manière identique par rapport à ses points, selon qu'on prend ceux-ci à droite ou à gauche du diamètre mené par l'un d'eux : elle passe d'un côté des uns, de l'autre côté des autres, allant ainsi, dans tout son cours, en deux dimensions, et non en une dimension et une direction seulement, comme le diamètre lui-même. Ce ne sont pas ici de grossières pétitions de principe, mais de légitimes moyens d'éclaircissement. »

A cette définition, les géomètres se sont efforcés de substituer une propriété caractéristique, de laquelle on pût faire découler logiquement quelques-uns des postulats qui sont

(1) Delbœuf, *L'ancienne et les nouvelles géométries. Revue philosophique*, t. XXXVIII, 1894, p. 118. La définition que propose M. Delbœuf est la suivante : « La droite est une ligne homogène, c'est-à-dire dont toutes les parties, quelle qu'en soit la longueur, sont semblables. » Il est juste, d'ailleurs, de remarquer qu'il prévient qu'il considère la droite comme une donnée. Cf. *La Géométrie euclidienne sans le postulatum d'Euclide*, n° 57.

(2) Renouvier, *Philosophie de la Règle et du Compas. L'Année philosophique*, 2e année, 1891, p. 7-8.

indispensables dans les *Éléments* d'Euclide. La plupart des auteurs classiques depuis Legendre considèrent la droite à la manière d'Archimède et de Proclus, et la définissent : le plus court chemin d'un point à un autre ; en admettant que d'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule droite.

Est-ce bien là réellement une définition ? Est-ce un caractère essentiel de la droite d'être la plus courte des lignes que l'on peut mener entre deux points? Non pas. Cette proposition, en effet, peut être ainsi énoncée : la ligne droite comparée à d'autres lignes qui ne sont pas droites et qui ont mêmes extrémités est plus courte que ces autres lignes. Mais alors, cette proposition est le résultat d'une comparaison entre la ligne droite et d'autres lignes qui ne sont pas droites. Et puisque toute comparaison présuppose logiquement la connaissance antérieure des termes qu'elle compare, il est évident que la propriété d'être plus courte que les autres lignes qui ont mêmes extrémités n'est pas la première propriété qui soit logiquement comprise dans la notion de la ligne droite. On peut d'ailleurs la déduire de la définition donnée par Euclide et ce géomètre lui-même montre que dans un triangle un côté est plus petit que la somme des deux autres, c'est-à-dire qu'une ligne brisée est plus longue que la droite qui joint ses extrémités, d'où, par extension, l'on peut conclure que la droite est la plus courte de toutes les lignes qui ont mêmes extrémités.

D'ailleurs cette proposition, considérée comme définition, ne nous permettrait ni de reconnaître la droite parmi les lignes qui passent par deux points, ni même de savoir si nous l'avons menée, car tous les moyens de comparaison nous feraient seulement connaître s'il y a une ligne plus courte parmi les lignes considérées, et non pas si cette ligne plus courte que toutes les autres est la plus courte possible entre les deux points extrêmes.

M. Liard, à la suite de M. Renouvier, trouve dans cette proposition un axiome qui unit en synthèse la quantité et la position (1). Déjà, au XVIIIe siècle, Kant y avait vu un jugement

(1) Liard, *La Science positive et la Métaphysique*, pp. 242 et suiv.

synthétique. « C'est, dit-il, une proposition synthétique que celle-ci : entre deux points la ligne droite est la plus courte. En effet, mon concept de droite ne contient rien qui se rapporte à la quantité ; il n'exprime qu'une qualité. Le concept du plus court est donc une véritable addition, et il n'y a pas d'analyse qui puisse le faire sortir du concept de la ligne droite. Il faut donc ici encore recourir à l'intuition ; elle seule rend possible la synthèse (1). » Ce n'est point, comme le prétend le philosophe de Königsberg, le concept de *droit* que l'on compare au concept *du plus court,* mais bien le concept de *ligne droite.* Or, ce dernier est formé de celui de ligne comme genre prochain et d'une différence spécifique exprimée par le mot droite. La *ligne droite* est donc bien une quantité comparable avec le prédicat *le plus court,* la comparaison portant sur « ligne droite » et « le plus court », quantité et quantité ; — et non sur « ligne » et « droite », c'est-à-dire quantité et qualité ; et il n'est pas nécessaire de recourir à l'intuition pour établir cette proposition qui découle directement de la comparaison de la ligne droite avec des lignes non droites ayant mêmes extrémités.

M. Taine construit la ligne droite « en considérant deux points donnés et en remarquant la ligne que trace le premier point lorsqu'il se meut vers le second et vers le second seulement, par opposition à la ligne qu'il trace lorsque, avant de se mouvoir vers le second, il se meut soit vers un autre ou plusieurs autres points, ce qui donne la ligne brisée, soit vers une série infinie d'autres points, ce qui donne la ligne courbe. On voit ainsi que, dans la ligne droite tracée à partir d'un point, le tracé entier, c'est-à-dire la ligne droite elle-même, étant déterminée uniquement et complètement par son rapport avec un seul second point, tous ses caractères, quels qu'ils soient, connus ou inconnus, dérivent uniquement et complètement du rapport qu'il a avec ce seul second point (2). » De là on peut tirer que la droite est unique entre ces deux points

(1) Kant, *Critique de la Raison pure.* Traduction Borni, t. III, p. 60.
(2) Taine, *De l'Intelligence,* troisième édition, l. IV, c. ii, t. II, p. 348-49.

et qu'elle est homogène. « Si, à partir du premier point, on trace une autre ligne qui se meut aussi vers le même second point, et vers celui-là seulement, ce second tracé ne fait que répéter exactement le premier, car tous ses caractères, comme tous ceux du premier, dérivent complètement et uniquement du rapport qu'il a, comme le premier, avec ce seul second point; d'où l'on voit que les caractères des deux lignes, connus ou inconnus, sont tous absolument les *mêmes;* en d'autres termes, que ces deux lignes se confondent et n'en font qu'une. » Considérons-nous les diverses parties de la droite, « puisque le tracé entier est complètement et uniquement déterminé par son rapport avec le second point et dérive de là tous ses caractères, chacune de ses portions constituantes est uniquement et complètement déterminée par le même rapport et dérive aussi de là tous ses caractères, sauf un, qui est la propriété d'être telle portion, non telle autre, située à tel ou tel endroit de la ligne, au commencement, à la fin ou au milieu. Par conséquent, si nous faisons abstraction de cette particularité, toutes les portions de la ligne ont exactement les mêmes caractères; en d'autres termes, elles sont *les mêmes*. Effectuons cette abstraction et, pour cela, supprimons l'emplacement particulier d'un fragment de la ligne, en le retirant de l'endroit où il est, de la fin par exemple, pour le transporter ailleurs, par exemple au commencement, et pour le superposer en ce point à la ligne totale. Il se confondra avec la portion sur laquelle il sera appliqué, et les deux fragments n'en feront qu'un. D'où il suit qu'une portion quelconque de la ligne droite, retirée de sa place et superposée en un autre point quelconque à la ligne totale, coïncidera rigoureusement avec la portion sur laquelle on l'aura appliquée (1) ».

La définition donnée par Taine serait bonne, si elle n'impliquait pas la notion de direction; on ne saurait, en effet, constater si le premier point se dirige vers le second et vers le second seulement, si ce n'est en comparant la ligne qu'il décrit avec une direction fixe, c'est-à-dire avec une ligne droite. Peut-être cependant pourrait-on arriver dans cet ordre d'idées à une

(1) Taine, *Id.*, p. 349 50.

définition à peu près suffisante ; M. l'abbé de Broglie en semblait persuadé et invitait les Euclidiens à creuser la notion de la droite au point de vue de la marche uniforme dans un même sens.

Les définitions que nous venons de considérer sont les meilleures que les géomètres euclidiens aient données de la ligne droite. Elles sont déterminées soit par l'un soit par l'autre des deux grands courants géométriques : celui qui s'attache plutôt aux propriétés descriptives des figures, ou celui qui se porte de préférence vers les propriétés métriques. Qu'aucune d'elles ne satisfasse complètement l'esprit et qu'il soit nécessaire de les compléter par des postulats, il n'y a là rien qui puisse nous étonner, puisque la droite est l'une des données de la science géométrique.

III. — Définitions non-euclidiennes de la ligne droite.

Les géomètres non-euclidiens se flattent d'avoir supprimé les postulats, à tout le moins celui des parallèles et celui des deux droites et d'être arrivés à la définition d'une ligne droite plus générale dont la droite euclidienne serait une espèce particulière. Les travaux des premiers géomètres non-euclidiens ayant conduit à des systèmes logiquement coordonnés, on a cru pouvoir en tirer la conclusion que la notion de ligne droite ne renferme pas nécessairement les propriétés incluses dans ces deux postulats.

Selon M. Mansion, dans les *Éléments* d'Euclide, « la définition 5 et les postulats 1, 2, 4 caractérisent le *genre* DROITE.

« Si l'on y ajoute le postulat 5 seul, on obtient la définition de la droite *riemannienne ;* le postulat 6 seul, celle de la droite *lobatschefskienne ;* les postulats 5 et 6, celle de la *droite euclidiennes.*

« Les propriétés du plan, ou, plus généralement, celles de l'espace dépendant essentiellement de celles de la droite, on doit distinguer de même les plans et les espaces *riemanniens, lobatschefskiens* et *euclidien.*

« Les propriétés communes aux trois géométries sont des propriétés des *genres* droite, plan, espace...

« Les postulats 5 et 6... sont simplement des définitions méconnues, comme l'a très bien dit M. Léchalas. Les postulats 5 et 6 sont indispensables pour distinguer les *espèces* du *genre* droite, rien de plus. Ils ne sont ni contenus dans la définition de la droite générale, ni en contradiction avec cette définition ; ils en sont indépendants (1). »

Si nous cherchons comment il se fait que la définition d'Euclide unie aux postulats 1, 2 et 4 puisse être appliquée, non pas à une seule ligne, mais à plusieurs, nous en trouvons la raison dans les développements mêmes de la géométrie euclidienne. La ligne droite y est considérée comme une ligne telle que dans le plan, par deux points, on n'en peut faire passer qu'une seule, et le plan est la surface telle que par deux quelconques de ses points on peut toujours faire passer une droite qui soit entièrement comprise dans la surface. Or, ces propriétés ne sont pas spéciales à la droite sur le plan ; elles conviennent à d'autres lignes, sur d'autres surfaces, par exemple, au grand cercle sur la sphère. Euclide, qui connaissait la géométrie de la sphère, a dû se rendre compte que les théorèmes de la géométrie plane qui ne s'appuient pas sur le postulat 6 peuvent se démontrer du grand cercle sur la sphère ; aussi a-t-il pris soin de donner des définitions dont il ne déduit pas directement les propriétés des figures, il est vrai, mais qui déterminent suffisamment les objets auxquels elles s'appliquent pour qu'il soit impossible de les confondre avec d'autres objets. Cette détermination, nous la trouvons dans la qualité de *droite* qu'il donne à la ligne qu'il veut définir et dans le mot « semblablement » des définitions de la droite et du plan ; par là le géo-

(1) Mansion, *Premiers principes de la métagéométrie. Revue néo-scolastique*, août 1896, p. 243-244.

La définition 5 est la définition de la ligne droite donnée par Euclide.

Postulat 1. — Qu'il soit demandé de mener de tout point à tout point une ligne droite,

Postulat 2. — Et de prolonger, en ligne droite et en continuité, une droite limitée,

Postulat 4. — Et que tous les angles droits soient égaux entre eux,

Postulat 5. — Et que si une droite, rencontrant deux droites situées dans un même plan, fait d'un même côté des angles intérieurs dont la somme soit inférieure à deux droits, les deux droites prolongées indéfiniment se rencontrent du côté où la somme est inférieure à deux droits,

Postulat 6. — Et que deux droites n'enceignent pas un espace.

mètre grec fait appel à une intuition commune à tous les hommes. Qu'ensuite il ne s'appuie pas sur cette définition, mais seulement sur une propriété commune à la droite et à d'autres lignes, c'est absolument son droit, et nous ne pouvons nous prévaloir de ce fait pour prétendre que sa définition s'étend à toutes les figures que peut embrasser la déduction ; nous ne pouvons écarter l'intuition qui est à la base de la définition.

Nous devons concéder à M. Mansion que les propriétés appartenant la fois aux droites euclidienne, lobatschefskienne et riemannienne ne supposent ni le postulat 5 ni le postulat 6 et qu'elles s'appuient sur les postulats 1, 2 et 4 ; mais nous ne pouvons admettre avec lui que ces propriétés, parce qu'elles sont compatibles avec la définition de la droite, prouvent que cette définition s'applique à trois espèces de lignes.

Dans sa *Philosophie de la Règle et du Compas* (1), M. Renouvier met admirablement en vue le vice de la définition de la ligne droite chez les géomètres non-euclidiens contemporains. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire cette page magistrale du chef de l'École criticiste française. M. Calinon, dit-il, « commence par donner de la définition euclidienne une idée erronée en prenant pour celle-ci *qu'il ne cite point* une définition qu'il compose lui-même d'après les postulats d'Euclide relatifs à cette ligne, et puis mêlant ces derniers avec celui des parallèles, de façon à aboutir à cette bizarre formule : que la définition de la droite et le postulat des parallèles sont deux propositions qui, réunies, forment la définition de la ligne droite dans la géométrie euclidienne » ! Une ligne, dit-il, peut ainsi « se définir *en deux fois, comme la ligne droite* » : exemple, la parabole qui a d'abord la propriété générale des coniques et qui remplit ensuite une condition particulière. En d'autres termes et en toute matière, il est vrai qu'on définit en nommant un *genre* et une *différence ;* mais encore faut-il ne pas laisser de côté le caractère le plus important de la chose à définir, surtout quand ce caractère est absolument individuel et ne peut se

(1) P. 57-58. Il y fait allusion à l'article de M. Calinon : *Les Espaces géométriques : Revue philosophique,* juin 1889.

ranger sous aucun genre. Or, c'est le cas de la ligne droite. Après qu'il l'a définie « une ligne telle que par deux points il n'en passe qu'une » — ainsi que selon lui Euclide *paraît la définir* en la complétant par la propriété du parallélisme — « il est démontré aujourd'hui, poursuit M. Calinon, qu'il existe une ligne plus générale que la droite euclidienne et définie par la seule propriété que par deux points il n'en peut passer qu'une. Nous voulons dire par là que la droite jouissant de cette propriété peut servir de base à une *géométrie générale* où la déduction se poursuit indéfiniment sans donner lieu à aucune contradiction ». M. Calinon ne fait pas attention qu'il manque à la ligne *plus générale,* définie par la *seule propriété* dont il parle, deux propriétés entièrement caractéristiques et irréductibles, telles qu'il n'est pas possible de regarder la « droite euclidienne, comme un cas particulier de la droite générale. Ces deux caractères sont : 1° la qualité de *droit,* la direction, véritable définition d'Euclide ; 2° la mesure de la distance, attendu que l'idée de la longueur curviligne en général suppose un terme commun de comparaison qui ne peut être pris que dans celle de la longueur rectiligne.

« L'erreur logique de M. Calinon se montre bien à découvert dans cette singularité que sa *droite générale* est en général située sur une surface courbe et par conséquent une droite généralement courbe ! »

Ainsi, certains géomètres non-euclidiens substituent implicitement à la définition d'Euclide un des postulats qui la complètent et, sans tenir compte de l'intuition qui est à la base de cette définition, construisent leur système de déductions; d'autres, se basant explicitement sur ce postulat, prétendent prouver que la définition donnée par le géomètre grec s'étend à certaines lignes de certaines surfaces. Nous savons pourquoi cette extension peut avoir lieu.

Une question reste alors à résoudre ; quelle est la valeur intrinsèque des définitions sur lesquelles s'appuient les nouvelles théories ? Car si ces définitions sont plus parfaites que celles de la droite et du plan que donne la géométrie euclidienne, il n'y aura aucune raison de s'en tenir à ce dernier système en ce qui concerne la géométrie des surfaces.

Examinons donc la définition que MM. Calinon et Léchalas posent au début de leurs systèmes (1), aux lieu et place de celle de la ligne droite : la définition de la géodésique d'une surface identique à elle-même, c'est-à-dire d'une surface telle qu'une figure qui y est tracée peut s'y déplacer sans déformation. Cette ligne est, nous dit-on, une ligne située sur la surface, et telle que par deux points de celle-ci il en passe toujours une et généralement une seule.

Supposons donc que nous connaissons les surfaces identiques, ou tout au moins les plus simples, le plan, la sphère, le cylindre... le cône... euclidiens. Comme nous ne pouvons nous représenter la surface identique en général, on nous permettra, je pense, pour nous rendre compte de la valeur de la définition, d'en faire l'application à quelques cas particuliers.

Soit donc, par exemple, celui du plan euclidien. Sa géodésique, la droite euclidienne, est : une ligne telle que, par deux points du plan, il en passe toujours une et généralement une seule.

Une première difficulté vient du mot généralement, absolument proscrit par l'ancienne géométrie, et qui ne s'explique qu'au moment où, dans la suite de la déduction, on fait l'hypothèse que deux géodésiques puissent avoir deux points communs sans coïncider dans toute leur étendue. Puisque cette hypothèse ne convient pas au plan — nous le savons par l'intuition — nous pouvons l'écarter. Il nous reste donc à nous convaincre qu'il peut y avoir une ligne unique de son espèce entre deux points quelconques du plan, et, si nous pouvons arriver à cette conviction, à tracer cette ligne.

Si la définition d'Euclide est obscure, elle donne cependant une idée de la figure ; la définition de M. Calinon, au contraire, ne paraît pas apte à susciter une image quelconque, dès que l'on fait abstraction de ses connaissances géométriques, et M. Delbœuf (2) l'a très justement comparée à cette énigme : Quel est le mot français de six lettres qui renferme les cinq

(1) Calinon, *Étude sur la sphère, la ligne droite et le plan.* Nancy, 1881. — Léchalas, *Quelques théorèmes de géométrie élémentaire. Nouvelles annales de math.*, déc. 1891.

(2) Delbœuf, *op. cit.*, p. 136, note.

voyelles ? Encore est-il plus facile de répondre à cette question et de trouver pour solution le mot « oiseau » que de tracer une droite d'après la définition de M. Calinon. Toute la difficulté revient d'ailleurs, deux points du plan étant donnés, à trouver un troisième point qui fasse partie de la droite, ou à montrer si un troisième point donné est ou non situé sur la droite qui unit les deux premiers. Euclide détermine aussi la droite par deux points, mais il indique de plus comment doit être placé le troisième et cela dans le mot « semblablement ». C'est ce que MM. Calinon et Léchalas n'ont pas vu dans la définition euclidienne, et pourtant c'est la loi de génération seule qui permet d'imaginer une figure quelconque et de la construire. Et c'est parce que la définition donnée par Euclide n'exprime pas cette loi d'une manière suffisante que, dans l'étude de la ligne droite, il a dû recourir à des postulats.

Demandez à un homme ignorant de la géométrie de tracer la courbe telle que, par trois points donnés, il en passe une seule, je ne crois pas qu'il arrive à découvrir quelle est cette courbe ; mais dites-lui que c'est une courbe dont tous les points sont équidistants d'un même point, aussitôt il évoquera l'image de quelque chose de rond et la figure qu'il tracera, si imparfaite soit-elle, aura les prétentions de ressembler à une circonférence.

Toute figure géométrique pourrait se définir de la même façon par un certain nombre de points : l'ellipse est déterminée par cinq de ses points, la parabole par quatre, et tout polygone par ses sommets, une tangente ou une parallèle par un seul point : mais une telle définition ne serait suffisante que pour celui qui connaîtrait la loi de génération impliquée dans les termes ellipse, parabole, polygone, tangente ou parallèle ; mais alors elle lui devient inutile puisqu'en partant de cette loi, comme définition, il peut établir le nombre de points qui détermine chaque figure.

La définition de la géodésique, dans le cas du plan, est donc absolument insuffisante et des considérations précédentes il ressort assez clairement qu'elle ne convient pas mieux dans le cas des autres surfaces identiques, car la difficulté est toujours de trouver un troisième point de la ligne ou d'établir si un point

donné se trouve ou non situé sur cette figure. Et cette difficulté se complique dans un grand nombre de cas ; sur la sphère il y a une exception prévue : quand les deux points sont opposés l'un à l'autre ; sur le cylindre ou le cône, l'exception est plus générale que la règle : entre deux points non situés sur une même génératrice du cylindre, il y a deux géodésiques, suivant qu'on se dirige d'un côté de la génératrice sur laquelle se trouve le premier point ou du côté opposé, et nous n'avons aucune raison de choisir l'un plutôt que l'autre. Sur la sphère, il y a deux arcs de grand cercle entre deux points donnés, mais on est convenu implicitement de choisir le plus petit ; pour les géodésiques du cylindre, on ne peut faire une telle convention, ces géodésiques n'étant pas des arcs d'une même hélice, mais bien de deux hélices distinctes que nous sommes supposés ne pas savoir comparer. Sur un cône très effilé, une géodésique indéfinie peut faire plusieurs fois le tour de la surface, se coupant elle-même à plusieurs reprises. Quel chemin faudra-t-il suivre entre deux des points de rencontre ?

Il semble évident que les néo-géomètres sont obligés de compléter leurs définitions par une série d'hypothèses correspondant aux différents cas qui se présentent dans la réalité ; bien plus, leurs définitions supposent déjà une certaine connaissance de la géométrie euclidienne, car il paraît à peu près impossible de concevoir et d'imaginer directement les surfaces telles qu'une figure qui y est située peut s'y déplacer sans déformation.

L.-J. DELAPORTE.

L' « UTILISATION » DU POSITIVISME

Auguste Comte vient de recevoir cette sorte de consécration qui promet l'immortalité, sans toujours la garantir. Il a son monument sur une de nos places publiques. Un marbre dressé devant la chapelle de la Sorbonne offre aux méditations et aux respects de nos étudiants la face glabre et triste de celui que ses fidèles — à bon droit peut-être — nomment « le plus grand penseur du XIXe siècle ». Une femme, qui figure l'Humanité, présente une palme au philosophe qui la divinisa. Comme le porte une inscription gravée, le monument est dû à « une souscription internationale ».

A cet hommage matériel et tangible, il s'en est joint nombre d'autres. Nous ne savons guère de revues ni de journaux, spécialistes ou non de philosophie, qui n'aient fait au fondateur du positivisme l'honneur d'un article grand ou petit ; piédestal ou piédouche. Et plusieurs de ces témoignages sont venus d'où, il y a un demi-siècle et même beaucoup moins, on ne les eût pas attendus. Des royalistes et des catholiques ont célébré celui qui systématisa la dictature républicaine et annonça la fin de l' « état théologique ». Et ne l'a-t-on pas promu apologiste du catholicisme ? Du moins, l'un des esprits les plus originaux et les plus fermes de ce temps ne nous a-t-il pas proposé une apologétique extraite du comtisme ?

On peut se demander si Auguste Comte eût agréé tous ces hommages imprévus, lui dont l'intransigeance dogmatique prononça de si sévères excommunications. Un anathème du grand prêtre eût sans doute frappé ces libres interprètes d'un *Credo* dont il entendait ne rien abandonner au libre examen. On n'a pas oublié la dure décision qui atteignit le capitaine de

Blignères, exclu par le maître de son convoi funèbre, pour nous ne savons quel manquement à l'orthodoxie dans l'*Exposition abrégée et populaire* du positivisme. Mais peu importe l'absolutisme personnel de Comte. Il s'agit seulement de confronter avec sa doctrine tels systèmes ou opinions qui s'en veulent autoriser, de vérifier de prétendues conformités logiques.

On se rappelle certains discours très retentissants de M. Ferdinand Brunetière sur l' « utilisation » du comtisme pour la défense de la foi. La question vaut, certes, qu'on s'y arrête, et la qualité de celui qui l'a soulevée n'est pas pour en diminuer l'importance. En même temps que le directeur de la *Revue des Deux-Mondes* engageait ce débat d'un si haut intérêt religieux, un jeune et vigoureux polémiste, écrivain excellent et armé de dialectique autant que de conviction fougueuse, M. Charles Maurras, entreprenait l'apologie « scientifique » de la monarchie, se piquant de raisonner en pur positiviste.

La politique est étrangère à cette revue, et nous n'aurons garde de formuler ici une adhésion à telle ou telle forme de gouvernement. Mais on peut, en observant cette neutralité, vérifier l'accord d'une thèse royaliste ou autre avec un système philosophique. C'est ce que nous voudrions essayer, après avoir apprécié la valeur des armes nouvelles que M. Brunetière convie les catholiques à emprunter au comtisme.

I

Huxley définissait le positivisme, tel que l'affirma Auguste Comte dans ses dernières années : « Un catholicisme avec le christianisme en moins. » Est-il vrai que l'on puisse opposer le maître à lui-même, que le théoricien de théologie athée, le pontife du Grand-Être, contredise l'auteur du *Cours de philosophie positive?* Cette contradiction prétendue ne contribua pas peu, sans doute, à la rupture fameuse de Littré (1) avec celui

(1) L'occasion immédiate de cette rupture fut, si nous en croyons la *Notice* de Robinet, un froissement personnel où la philosophie n'entra pour rien.

dont il parlait « en des termes qui rappellent Lucrèce parlant d'Épicure (1) ». Mais Littré, par ses retouches à la doctrine de Comte, perdit le droit de se dire son élève. Aussi bien fut-il tenu pour hérétique, et ceux dont il s'entoura se virent qualifiés « positivistes avortés », — l'expression est de Comte lui-même. En son ancien disciple, il dénonçait « un esprit incurablement protestant ». Or, nous verrons quel sens d'exécration prenait ce mot sur ses lèvres.

On a discuté à nouveau, ces temps derniers, la question de la soi-disant brisure marquée dans le cours de sa pensée par la période dite « de la *Politique positive* ». « Période pathologique », a-t-on osé écrire. Nous n'entrerons pas dans ce débat. Comte taxait de « sophisme » ceux qui le provoquèrent. « Ma politique, déclarait-il, loin d'être aucunement opposée à ma philosophie, en constitue tellement la suite naturelle que celle-ci fut directement instituée pour servir de base à celle-là (2)... » Qu'il fût fondé à affirmer ainsi l'unité de sa vie et de son œuvre, c'est ce qu'il est facile de vérifier en relisant le *Cours,* auquel il renvoie. Supériorité du point de vue social, « prépondérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles », nécessité de mettre fin par une « organisation spirituelle » à l' « anarchie morale » qui menace de dissolution la société, condamnation de l'individualisme, du libre examen... je ne sais pas d'idée importante de la seconde période qui ne se trouve, formulée ou indiquée, dans la première. Qu'on se reporte, non pas seulement au *Cours,* que nous citions à l'instant, mais aux *Opuscules,* et aussi à la correspondance. Telles lettres à Valat contiennent des pages significatives sur « l'esprit d'individualité », le sens propre et l'indispensable unité spirituelle (3). N'eût-il publié ni le *Système de politique positive* ni le *Catéchisme positiviste,* Auguste Comte ne fournirait pas, croyons-nous, un argument de moins à l'apologétique inaugurée par M. Brunetière.

Un romancier, qui se double d'un penseur, mettait dernière-

(1) Raymond Thamin.

(2) *Système de politique positive*, IV. Appendice, préface.

(3) Voir *Lettres à Valat*, notamment celles du 25 décembre 1824 et du 30 mars 1852.

ment dans la bouche d'un philosophe ce mot : « Le catholicisme, c'est l'ordre. » Avant lui, Taine avait dit : « Le catholicisme possède une Église monarchique savamment organisée, la plus puissante machine administrative qui fut jamais. » Pénétré comme il l'était de la nécessité d'une discipline morale, Auguste Comte devait admirer cette forte constitution. L'amour de l'ordre fut, en effet, sa passion maîtresse (1). Stuart Mill, qui l'en raillait, lui reprochait de vouloir imposer aux intelligences « un régime de ville bloquée ». De la passion de l'ordre naît logiquement celle de l'unité, une « relation d'essence », comme parle Joseph de Maistre, rattachant l'idée de l'un à l'idée de l'autre. Aussi Comte fut-il un unitaire déclaré. Ne nous étonnons donc pas de rencontrer souvent sous sa plume l'éloge le plus franc de l'Église dont Bossuet a dit : tout y est fort, « parce que tout y est divin et que *tout y est uni*... et l'assemblage est tel que chaque partie agit avec la force du tout »... Sans doute, pour combattre le désarroi spirituel où il voit la plaie de l'Occident, il va jusqu'à proposer une « ligue religieuse » où il fait place même à l'islamisme (2). Car, sous « l'inanité théorique » des croyances théologiques, il aperçoit des « dispositions organiques » à « utiliser », et, si imparfaites soient ces croyances, il les estime, « quand elles rallient, préférables au scepticisme dispersif ». Mais il a pour le catholicisme une prédilection avouée, et il peut se flatter de lui avoir, à certains égards, rendu « une plus complète justice qu'aucun de ses défenseurs, sans excepter l'éminent de Maistre ».

C'est à propos de la « séparation catholique des deux puissances » qu'il se félicite d'avoir reconnu si équitablement les services de l'Église. Il faut un pouvoir spirituel, indépendant du temporel ; c'est là une conviction qu'il ne se lasse pas d'exprimer ; il tient l'avènement d'un tel pouvoir pour « le premier besoin de notre temps ». Disons plutôt restauration qu'avènement. Car ce régime, dont il proclame la nécessité,

(1) Nul ne sentit mieux ce « rapport de la raison et de l'ordre » dont Bossuet dit qu'il est « extrême ». Bossuet ajoute : « L'ordre est ami de la raison et son principal objet. »

(2) Huitième circulaire.

exista au moyen âge. Du moins put-on en admirer une « ébauche », et mieux que cela, puisque la « division fondamentale » établie « entre la puissance morale et la puissance politique » par « tous les hommes éminents » de cette époque, mérite d'être appelée le « chef-d'œuvre social de la sagesse humaine ». Le philosophe regrette seulement que cette essentielle distinction ait été « trop prématurée alors pour comporter un succès irrévocable, soit d'après la nature théologique des principes dirigeants, soit par le caractère militaire de l'existence ». Si bien posé qu'il fût, le principe n'obtint, en effet, qu'un respect intermittent dans un monde « flottant toujours entre la théocratie et l'empire ». Mais c'était beaucoup qu'on l'affirmât, quelque précaire que fût son règne. Sa ruine fut un malheur. « Après que les rois eurent annulé la papauté, leurs désastreuses aspirations à l'universalité de la domination temporelle firent partout surgir des tendances irrésistibles vers la dislocation finale des grands États provisoirement résultés de la révolution occidentale. » C'était à prévoir : « On ne peut régler l'ensemble des forces humaines qu'en érigeant au-dessus des diverses autorités pratiques une même influence théorique, destinée à subordonner les activités partielles à la providence générale, dont le vrai sacerdoce constitue l'interprète systématique. » Ne dirait-on pas, style à part, ces lignes extraites du *Pape ?* On sait en quelle haute opinion Auguste Comte tenait Joseph de Maistre, et quel cas particulier il faisait de son livre fameux. Donc, la « séparation des puissances » fut abolie par les rois, qui « annulèrent la papauté », et elle ne devait pas être rétablie par la Révolution, dont le principe « consiste surtout dans l'absorption du pouvoir spirituel par les forces temporelles, qui ne reconnaissent d'autre autorité théorique que la raison individuelle, du moins envers les questions les plus importantes et les plus difficiles (1) ».

L'auteur de l'*Appel aux Conservateurs* conclut à l'urgence de faire de nouveau reconnaître, et « irrévocablement », la « division fondamentale... prématurément ébauchée au moyen âge ». Et, pour cette œuvre, il convie les « théologistes sin-

(1) *Appel aux Conservateurs.*

cères », dont il demande, en passant, la contribution au « subside positiviste », promettant d'ailleurs son obole au budget catholique, « quand il sera seulement fondé sur de libres souscriptions (1) ».

Cette autorité spirituelle proclamée indispensable, il la voulait personnifiée ; en cela d'accord avec Joseph de Maistre, qui a écrit : « Toute souveraineté, qui n'est pas visible, n'existe pas ; c'est un être de raison. » Et il s'érigea le titulaire de cette « magistrature morale », qui peut bien se définir un souverain pontificat. De fait, grand-prêtre de l'humanité, « organe systématique » du Grand-Être, il s'égala aux successeurs de Pierre, empruntant au Saint-Siège jusqu'à sa terminologie. Les lettres qui partaient de la rue Monsieur-le-Prince, revêtues de ses sceaux, s'appelaient des *Brefs*.

Obéissance y était due. « La soumission est la base du perfectionnement », c'est une des maximes où Auguste Comte a condensé la sagesse positiviste. Certaines pages du *Pape* devaient lui agréer entre toutes ; celles où s'affirme l'équivalence de ces termes : *souveraineté, infaillibilité :* « L'infaillibilité, dans l'ordre spirituel, et la souveraineté, dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. » Bien mieux, dans un ordre comme comme dans l'autre, les deux choses se tiennent en fait, l'infaillibilité devenant l'attribut inséparable de la souveraineté. Transcrivons en entier cette phrase célèbre : « Il ne peut y avoir de société humaine sans gouvernement, ni de gouvernement sans souveraineté, ni de souveraineté sans infaillibilité, et ce dernier privilège est si absolument nécessaire qu'on est forcé de supposer l'infaillibilité même dans les souverainetés temporelles (où elle n'est pas) sous peine de voir l'association se dissoudre. » *Ne jugez pas*

(1) Observons que cette conviction de la nécessité d'une grande autorité morale. Comte la formulait déjà, ou l'indiquait, en 1824 et 1825, dans sa correspondance avec Valat. Il y parle du « désordre où les esprits ont été jetés par tout ce qui s'est fait depuis trois cents ans » ; il y invoque J. de Maistre et aussi Lamennais, que, plus tard, il regrettera de voir transformé en « un déplorable auxiliaire des doctrines anarchiques ». (*Appel aux Conservateurs.*) Il constate l'insuffisance des moyens matériels pour gouverner le monde, il prédit la dissolution prochaine de « l'association », si une « force morale », une « puissance d'opinion » n'intervient. Il ajoute que le but de ses travaux est de « rétablir dans la société quelque chose de spirituel ». Voir *Lettres à Valat*, pp. 154, 165.

contre le juge, dit l'*Ecclésiastique*. Ce précepte serait à joindre à ceux de Comte, qui exige des « dignes positivistes » qu'ils donnent « l'exemple continu d'une *subordination religieuse* envers leur chef spirituel ». Mais voici qui est plus net : le fondateur de la religion nouvelle tient pour « programme à réaliser » tout ce que conseille et ordonne le catholicisme « sur la soumission de la raison à la foi (1) ». L'indiscipline de l'intellect constitue ce qu'il nomme le mal moderne des Occidentaux. Ici encore, il accuse la Révolution, dont l'erreur fondamentale est, à son sens, la suprématie de la raison individuelle. Il définit ce qu'il appelle la maladie révolutionnaire : « Une surexcitation continue de l'orgueil et de la vanité, par suite d'une tendance éminemment contagieuse, vers l'infaillibilité personnelle. » Le sociologue des *Considérations sur la France* a-t-il prononcé condamnation plus formelle des principes de 89 ? Contre le sens propre, l'interprète le plus autorisé de Comte, M. Pierre Laffitte (2), se montre aussi sévère. Peut-être même dépasse-t-il les rigueurs du maître. « Savez-vous, disait spirituellement M. Charles Maurras, savez-vous que M. Laffitte a rencontré des ferments révolutionnaires jusque chez Bossuet et qu'il a pointé chez Joseph de Maistre au moins une concession au libre examen (3) ? »

Objectera-t-on que la foi devant laquelle Auguste Comte veut voir s'incliner la raison est la foi positiviste ? Foi *démontrable,* il souligne ce caractère, pour bien marquer la différence de la religion qu'il institue à celle des *théologistes*. Aussi voyez comment il motive sa condamnation théorique de la liberté de conscience : « Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans les sciences par les personnes compétentes. S'il en est autrement en politique, c'est parce que, les

(1) Lettre à Henri Dix Hutton, citée dans *Auguste Comte conservateur*. (p. 233) recueil d'extraits publié en 1898, par L. K., l'un des exécuteurs testamentaires de Comte.

(2) M. Pierrre Laffitte, président des exécuteurs testamentaires d'Auguste Comte, a été directeur du positivisme.

(3) *Gazette de France* du 20 novembre 1898.

anciens principes étant tombés, et les nouveaux n'étant pas encore formés, il n'y a point, à proprement parler, dans cet intervalle de principes établis. » Mais cet interrègne va cesser par le triomphe du positivisme, promulgateur de certitudes. Alors le droit de penser librement en sociologie ou en religion ressemblera au droit de penser librement en sciences exactes. Foi *démontrable*... Sachons toutefois entendre le mot. Stuart Mill commentant, non sans ironie, le programme d'éducation développé par Auguste Comte, en constate l'étendue, mais il y remarque en même temps une application à étouffer l'esprit d'examen : « La disposition qui doit être encouragée est celle où l'on accepte toute chose sur l'autorité du précepteur. » Il ajoute : « La foi positiviste est la foi *démontrable,* mais ne doit en aucune façon être la foi *toujours* démontrée, même dans sa partie scientifique. Ce n'est pas l'affaire des élèves de s'inquiéter plus qu'il ne faut de la preuve. » Comte réclame donc fort à propos « soumission » et abdication de l'orgueil. L'aptitude à « la vénération », dont il fait la « seule base de la vraie discipline », est nécessaire à ses adeptes. M. Brunetière insistait dernièrement à bon droit sur cette condamnation du sens propre, impliquée dans le comtisme. Le pronom *nous* « terrible en théologie », selon la remarque de Joseph de Maistre, l'est aussi en philosophie positive.

En est-ce assez pour conclure avec Auguste Comte à une « affinité spontanée entre le catholicisme et le positivisme (1) » ? Il y aurait lieu à des réserves (2), et l'on ne laissera pas sans conteste ceux qui fréquentent rue Monsieur-le-Prince s'intituler « vrais héritiers des catholiques du moyen âge (3) ». Encore moins accepterait-on leur prétention d'élever « le nouveau maître du savoir (4) » dans la filiation catholique au rang de saint Paul, de saint Bernard, de saint François, de saint Ignace (5)... Mais on peut constater, sous bénéfice d'inventaire,

(1) Lettre à John Metcalf.

(2) Même sur la mesure de soumission ou d'abdication du sens propre exigée du croyant, la raison personnelle conservant peut-être un plus libre jeu sous l'autorité du Pape que sous celle du grand-prêtre de l'Humanité.

(3) *Ibid.*

(4) Ils appellent ainsi Auguste Comte.

(5) Préface d'*Auguste Comte conservateur.*

une certaine communauté de principes entre le positiviste d'exacte observance et le fidèle de l'Église romaine.

Comte mettait en demeure les éclectiques d'opter entre les deux seules doctrines qui présentent un caractère organique (1). Au nom de la raison et de la morale, il pressait « tous ceux qui croient en Dieu de revenir au catholicisme ». Il y engageait spécialement les protestants inaptes à embrasser le positivisme (2).

C'est que *protestantisme* signifiait pour lui ce qu'il y a au monde de plus « inorganique », c'est-à-dire de plus inconciliable avec sa pensée « systématisante ». Il tenait ce vocable pour synonyme d' « anarchie ». A John Mitcalf, qui venait de lui soumettre un projet de publication, il répondait : « Peut-être au lieu du mot *Anarchy,* vaudrait-il mieux, dans votre triple titre, mettre *Protestantisme,* surtout en vue de votre milieu, mais sans altérer l'équivalence radicale des deux termes (3). » Cette animadversion contre la Réforme et son esprit, Comte l'exprime à tout instant, non sans monotonie.

Nous l'avons vu condamner en Littré une « nature incurablement protestante ». Il entendait par là incurablement individualiste et rebelle. En attribuant à tout croyant l'infaillibilité retirée aux papes, cette religion lui semblait « stimuler l'orgueil » et la vanité jusqu'au « degré voisin de la folie ». Par son principe, écrivait-il (4), « l'individu directement insurgé contre l'espèce ne reconnaît que sa propre autorité dans la décision des questions quelconques, surtout envers les plus importantes et les plus difficiles (5) ». Comment des esprits ainsi préparés seraient-ils propres à une œuvre de « construction », qui exige des efforts concertés et disciplinés? Aussi Comte propose-t-il l'alliance des catholiques et des positivistes, ou, pour reproduire exactement ses termes, il veut « combiner les catholiques avec les positivistes contre les négativistes quelconques (6) » ;

(1) Lisez : le positivisme et le catholicisme.

(2) Lettre à Henri Dix Hutton et à John Mitcalf, publiées dans *Auguste Comte conservateur,* pp. 259, 260.

(3) *Auguste Comte conservateur, ibid.*

(4) *Appel aux Conservateurs.*

(5) *Système de politique positive,* III.

(6) Lettre à John Mitcalf, déjà citée.

et, par cet accord, il vise à « écarter de toute discussion le protestantisme comme incapable d'aucun résultat ».

Nous pourrions multiplier ces extraits. Serait-ce fort utile ? Nous en avons transcrit assez pour faire voir que l'autorité de Comte peut s'invoquer en faveur du catholicisme. Qui veut louer le bel ordre de l'Église romaine, qui veut l'opposer à la dispersion des chrétiens « séparés », trouve dans l'œuvre du grand positiviste arguments de principes et expressions fortes.

Observons pourtant que les textes doivent être choisis avec soin et — oserons-nous le dire ? — à l'occasion, coupés avec art. L'hommage à l'imposant organisme qui a sa tête à Rome s'accompagne, en effet, souvent de remarques ou de réserves qui montrent combien juste est le mot de Huxley sur le catholicisme de Comte, vidé de christianisme. A chaque instant, la définitive déchéance des croyances théologiques est affirmée comme chose indubitable ; croyances « insuffisantes », « chimériques ». Ou bien, au détour de la page qui convie « tous ceux qui croient en Dieu » à rentrer au giron de l'Église, se lit une phrase comme celle-ci : « Pendant la génération qui doit terminer la révolution occidentale par la réorganisation spirituelle, le mode normal consistant à ce que la masse restât ou redevînt catholique, les âmes d'élite arrivant au positivisme conduiraient mieux le mouvement (1). » Ainsi, c'est la *masse*, la foule, que notre philosophe souhaite de ramener ou de maintenir sous l'empire du dogme traditionnel ; il tient le positivisme seul digne des intelligences de choix. Reste qu'il a laissé tomber de sa plume, pour une foi prétendue illusoire, maints aveux motivés d'estime ou d'admiration, dont les apologistes peuvent faire leur profit.

M. Brunetière applique bien à la doctrine de Comte le mot de Herbert Spencer : « Nous oublions trop souvent qu'il y a vent qu'il y a une âme de bonté dans les choses mauvaises, mais aussi qu'il y a une âme de vérité dans les choses fausses. »

(1) Lettre à John Mitcalf, déjà citée.

II

Plus d'une fois, en même temps que le protestantisme, le régime parlementaire et le suffrage universel sont malmenés par Auguste Comte. Sous le nom de libre examen, il rejette la souveraineté du peuple en politique de même que le sens propre en religion ou en philosophie (1). Aussi bien aperçoit-il une solidarité entre l'un et l'autre ; en cela encore élève de Joseph de Maistre. Ne nous lassons pas de ces rapprochements édifiants. De Maistre dit : « Le protestantisme, partant de la souveraineté du peuple, dogme qu'il a transporté de la religion dans la politique... »

La politique, nous y voici donc, sans autre transition. Il y a quatre ans, quand, à l'occasion d'un centenaire qui vient seulement d'être célébré, parut le volume intitulé *Auguste Comte conservateur,* le chef du néo-royalisme, M. Charles Maurras, adjura les monarchistes de ne montrer « ni vaine ignorance, ni sot dédain ». Il écrivait : « C'est une grande force qui passe à leur portée, car elle s'exerce dans le sens des tendances et des aspirations de l'esprit moderne, organique et scientifique, traditionnelle et nouvelle tout à la fois. »

Joseph de Maistre a émis cette idée hardie pour son temps : « La politique est comme la physique, il n'y en a qu'une bonne : c'est l'expérimentale (2). » Est-ce en souvenir de cette ligne, écrite à l'occasion de la *farce impériale* de 1804, que le jeune Comte — il avait alors vingt-cinq ans — se promettait de « traiter la politique *comme une science* physique », d'en faire « une science positive et dégagée de tout alliage avec le pédantisme littéraire (3) » ? Le mot a été plus d'une fois repris. C'est sur le terrain scientifique que prétend se placer l'ardent controversiste de la *Gazette de France,* qui naguère se donnait pour tâche de démontrer la nécessité « scientifique » de la monarchie. Consulté par lui sur la question, M. Paul Bourget

(1) C'est ce qui ressort de l'importante lettre à Valat, du 25 décembre 1824.

(2) *Lettres et opuscules,* t. I, pp. 48, 49. Lettre à la baronne de Pont, juillet 1804.

(3) Même lettre à Valat.

répondait : « La solution royaliste est la seule qui soit conforme aux enseignements les plus récents de la science. Il est bien remarquable, en effet, que toutes les hypothèses sur lesquelles s'est faite la Révolution se trouvent absolument contraires aux conditions que notre philosophie de la nature, appuyée sur l'expérience, nous indique aujourd'hui comme les lois les plus probables de la santé politique (1). » Et il cite en exemple la loi de *continuité,* que nous allons voir Comte invoquer avec force. Il y a, notons-le, beaucoup de comtisme dans le roman tout récent où M. Paul Bourget a voulu démontrer la malfaisance du principe démocratique.

Ce n'est pas que le théoricien du *Système de politique positive* — il tenait à ce nom de théoricien, le distinguant avec soin de celui de rêveur — puisse être classé parmi les monarchistes. Sans doute, il rend justice à ce qu'il nomme « la dictature légitimiste ». La Restauration lui a laissé le souvenir du « plus honnête », du « plus noble » et du « plus libéral » de tous les régimes sous lesquels il ait vécu. Il félicite Louis XVIII d'avoir su « dignement rappeler la série d'antécédents progressistes qui caractérisent les rois français », et il loue en sa personne *le meilleur des cinq dictateurs qui, jusqu'ici* (2), *succédèrent à Danton.* Mais il ne croit pas au retour possible de la légitimité ; — ce qui fait, observe-t-il, sa gratitude d'autant plus libre.

Très libre, en effet, se montre-t-elle, quand il constate que les lois selon lesquelles se dirigent les affaires humaines « ont depuis longtemps détruit à jamais la royauté française, où s'était condensée toute la rétrogradation moderne... *Irrévocable abolition...* réellement accomplie le 10 août 1792, après un siècle de putréfaction croissante, qui l'annonçait de loin, sans que cet arrêt historique ait ensuite été révoqué, malgré les fictions officielles, puisqu'aucun de nos dictateurs successifs ne fut héréditaire ni même inviolable, en dépit de ses prétentions légales (3) ». Il ne se contente pas d'enregistrer — et en quels

(1) Voir l'*Enquête sur la Monarchie* publiée par M. Charles MAURRAS. (Édition de la *Gazette de France*).

(2) Écrit en 1855. *Appel aux Conservateurs.*

(3) Lettre à Richard Congrève (1852). Voir *Auguste Comte conservateur* p. 1874.

termes! — cette déchéance. Il se réjouit de ce que cet événement assure « aux vrais penseurs une pleine liberté d'examen, et même d'exposition, tant qu'ils sauront assez respecter les conditions d'ordre... Car l'émancipation théologique se trouve ainsi complétée par l'extinction de ce dernier reste du régime des castes, qui jusqu'alors concentrait chez une famille exceptionnelle la décision régulière des hautes questions sociales (1) ».

Donc, Auguste Comte est républicain ; il le déclare, d'ailleurs, formellement. Et il ne s'avoue point tel par la fatalité subie des circonstances; il proclame la supériorité théorique de la forme républicaine, qui « comporte même en faveur de l'ordre des mesures plus énergiques que la monarchie, par cela même qu'elle garantit le progrès (2). » Il qualifie enfin les positivistes « seuls républicains véritables », « seuls défenseurs systématiques de la république, » et il les invite à comprendre leur tâche, qui est d' « améliorer l'empirisme républicain, de manière à le rendre moins anarchique, et dès lors mieux acceptable ».

Et pourtant M. Maurras a raison. L'œuvre de Comte est un arsenal où les « conservateurs » peuvent se pourvoir d'armes puissantes, et les royalistes résolument modernes, décidés à se réclamer du droit divin de la science, — l'autre étant abandonné comme chimère métaphysique, — n'ont qu'à choisir dans le *système,* dans la correspondance du maître positiviste et ailleurs encore dans ses écrits, les arguments appropriés à notre époque. Logiquement, les principes de Comte mènent à la monarchie. C'est, pensons-nous, ce que va manifester la suite de cet exposé.

Nous avons incidemment parlé de cette loi de *continuité* (3) qui tient une si grande place dans la sociologie de Comte. Stuart Mill relève chez lui comme « étrange » cette sentence :

(1) *Système de politique positive*, t. I.

(2) Lettre à Richard Congrève (1852). Voir *Auguste Comte conservateur* p. 120.

(3) C'est la maxime favorite de M. Maurice Barrès, qui ne se lasse pas de préconiser l'idée de tradition, de race, de continuité, (Voir notamment *les Déracinés*), et qui écrivait encore tout récemment : « Nous valons d'autant mieux que nous acceptons d'être commandés par la série de nos ancêtres. » (*Le Gaulois*, 16 juillet 1902.)

« Les vivants sont de plus en plus gouvernés par les morts. » Plus étrange, à coup sûr, est l'étonnement qu'elle cause au citoyen d'un pays traditionaliste comme l'Angleterre. Dans *l'Étape*, dont nous parlions, M. Paul Bourget accuse nos démocrates de méconnaître le principe même du progrès, « qui est celui du développement par continuité ». C'est du Comte tout pur (1). Rivarol, que M. Bourget apprécie tout particulièrement, compare les républiques animales à la société humaine, et il aperçoit la supériorité de notre race surtout en ceci : que les animaux « ne recueillent ni ne laissent d'héritage », que leur industrie « meurt et renaît tout entière à chaque génération », tandis que « l'homme se greffe ». C'est la formule imagée de la loi énoncée dans l'*Appel aux conservateurs* avec plus d'appareil scientifique : nécessité de se rattacher à « l'ensemble des antécédents humains ». Pour lui donner plus d'autorité, Comte y montre la face sociologique de la « loi de persistance qui règne partout » et dont celle dite de Képler n'est qu'un cas particulier (2). Il la relie en outre à la biologie, défendant contre les évolutionnistes « la perpétuité des espèces, qui garantit l'hérédité organique, le maintien spontané de l'intégrité du type, quelque soit le nombre des transmissions (3) ». Qu'on préconise la solidarité, à merveille! Mais ce n'est pas assez : « La solidarité reste insuffisante, et même contradictoire, quand elle n'est pas subordonnée à la continuité (4). » Voilà ce que doit penser le vrai positiviste. Entre les gouvernés et les gouvernants, « il faut qu'il soit l'organe de l'avenir déduit du passé (5) ». Aussi bien Comte prétendait-il reprendre et achever

(1) Nous pourrions signaler de multiples concordances entre M. Paul Bourget et l'auteur du *Système*. C'est ainsi que *l'Étape* dénonce l'erreur de « prendre pour unité sociale l'individu ». Or, Comte pose comme « axiome élémentaire de la sociologie statique » que la société humaine « se compose de familles et non d'individus ».

(2) « La loi de Képler, qui détermine la nature propre de chaque mouvement simple, comme étant toujours rectiligne et uniforme... devient un cas particulier de la loi de persistance qui règne partout et d'où dérivent, par exemple, l'habitude chez les corps vivants, l'instinct conservateur dans la société. » *Système de philosophie*, t. I, p. 493.

(3) *Ibid.*, p. 492.

(4) *Appel aux Conservateurs*.

(5) Lettre à Henri Edger (1856). Voir *Auguste Comte conservateur*, p. 257.

l'œuvre essayée au moyen âge, l'admirable « ébauche » catholico-féodale (1).

Quel péril pour la tradition que le tout puissant caprice des foules ! Pour Auguste Comte, la souveraineté du peuple est la plus dangereuse des billevesées, et le vote universel « constitue la consécration officielle de la maladie occidentale (2) ». Joseph de Maistre reprochait aux philosophes modernes d'avoir rendu « la souveraineté odieuse ou ridicule, en la faisant dériver du peuple ». Le sociologue qui déjà s'annonçait dans le *Cours de philosophie positive* voyait dans cette doctrine « une sorte de transport au peuple du droit divin tant reproché aux rois ». Quelques années après, quand la volonté de la multitude sanctionna une audacieuse mainmise sur le gouvernement, il refusa son respect à « un pouvoir résulté de suffrages méprisables pour la plupart d'après leur incompétence mentale et morale, et même méprisés ». L'élu de ces millions de voix lui apparut comme un personnage de comédie, le *vrai mamamouchi de Molière :* « Il croit, et on le croit *légalement* devenu inviolable et héréditaire, d'après la décision des paysans français qui pourraient avec autant d'efficacité lui voter deux cents ans de vie ou l'exemption de la goutte (3). »

La souveraineté du peuple, qui s'exerce par le suffrage universel, procède du principe de l'égalité. Égalité et souveraineté populaire, Comte associe dans son mépris ces deux dogmes de la « métaphysique révolutionnaire ». Il peut, en 1851, se rendre ce témoignage que, « depuis trente ans qu'il tient la plume philosophique », il n'a cessé de représenter celui-ci « comme une mystification oppressive », celui-là « comme un ignoble mensonge (4) ». Nous venons de lui emprunter une expression qui a fait fortune. Taine l'a adoptée et répandue. « Métaphysique révolutionnaire (5) », fille de ce qu'il nomme

(1) « Le positivisme ne doit jamais dissimuler la relation fondamentale de la réorganisation spirituelle qu'il vient accomplir avec l'admirable ébauche qui constitue le principal caractère du moyen âge. » *Système de politique positive*, t. I, p. 86.

(2) *Appel aux Conservateurs.*

(3) Lettre à Richard Congrève (1852). Voir *Auguste Comte conservateur*, p. 117.

(4) Lettre au général Bonnet, commandant de l'Ecole polytechnique, 1er décembre 1851.

(5) Ici encore, il faut remarquer l'accord d'Auguste Comte avec Joseph de

raison classique, voulant signifier par là une forme abstraite d'esprit, une habitude de tout déduire de principes *a priori*, sans rien demander à l'expérience. Stuart Mill avoue que cet état de pensée est inconnu en Angleterre et « dans les communautés d'origine anglaise », où même les hommes du parti populaire extrême, au lieu d'invoquer la « loi de la nature » et les « droits naturels », ont préféré « fonder leurs réclamations sur les traditions historiques de leur propre pays et sur des maximes tirées de ses livres de droit, et, depuis qu'ils ont dépassé ce principe, les basent presque toutes sur la convenance générale (1) ». Métaphysique politique... Coleridge appelait cela *métapolitique* (2). Carlyle l'estime aussi utile à peu près au bien-être d'un État « qu'une théorie des verbes irréguliers ». Comte en dénonce l'inanité avec moins d'esprit, mais avec force (3), et les révolutionnaires, nourris de cette viande creuse, lui apparaissent comme « le plus nuisible et le plus arriéré des partis ». Il tient que « toute doctrine vraiment organique » doit « préalablement exclure » ce que Le Play appellera les faux dogmes de 89 (4). Mais contre l'égalité, Auguste Comte s'acharne avec une énergie particulière. Car les *niveleurs* lui semblent irrémédiablement indisciplinables, et la « persistance à niveler » lui paraît « indiquer toujours une infériorité de cœur et d'esprit qui rend incapable de seconder la régénération occidentale ». *Liberté, Égalité* est pour lui une devise « profondément contradictoire » et « d'une incohérence ridicule ». Si pourtant, dans son « système d'épuration », il repousse les égalitaires, il accueille les vrais libéraux (5). Mais qu'ils prennent garde ; il va les contrister.

Maistre. On lit dans *le Pape :* « Ce fut un singulier ridicule du dernier siècle que celui de juger de tout d'après des règles abstraites, sans égard à l'expérience... il n'y a pas d'institution établie qu'on ne pût renverser... en la jugeant sur une théorie abstraite. »

(1) Stuart MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, p. 71.

(2) *Ibid.*

(3) Il est si plein de cette idée qu'il la développe dans sa réponse à la première lettre de Stuart Mill, qui ne l'y avait pas directement provoqué. Voir *Lettres inédites de M. Stuart Mill à Auguste Comte,* publiées avec les réponses, par M. LÉVY-BRUHL, p. 9.

(4) Observons néanmoins que, par une étonnante contradiction, Comte fait commencer son calendrier positiviste au premier jour de l'année 1789, pris pour l'origine de l'ère moderne.

(5) *Appel aux Conservateurs.*

D'abord nombre d'entre eux ne manqueront pas de se reconnaître sous le nom de *parlementaires*. Or, il est non moins sévère pour cette catégorie de politiques que pour les protestants. Aussi bien, les assimile-t-il presque, leur trouvant une parenté d'esprit : les parlementaires « perpétuent la phase protestante de l'instinct progressiste ». Le régime qui est le leur « favorise l'isolement », ou plutôt crée la dispersion, alors qu'une discipline unifiante est requise, et cette dispersion « dissimule la confusion entre le conseil et le commandement (1) ». Il fait pis encore. Du moins a-t-il fait pis chez nous, « faussant les esprits par l'habitude des sophismes constitutionnels, corrompant les mœurs d'après des mœurs vénales ou anarchiques et dégradant les caractères sous l'essor croissant des tactiques parlementaires (2). » Comte écrit ces lignes peu après la chute du gouvernement de Juillet, qu'il flétrit comme « une phase honteuse et funeste (3) ». On l'imagine savourant cette page du livre qui est pour lui une manière d'évangile : « Dans l'ordre moral et dans l'ordre physique, les lois de la fermentation sont les mêmes. Elle naît du contact et se proportionne aux masses fermentantes. Rassemblez des hommes rendus *spiritueux* par une passion quelconque, vous ne tarderez pas de voir la chaleur, puis l'exaltation, et bientôt le délire, précisément comme dans le cercle matériel la fermentation *turbulente* mène rapidement à l'*acide* et celle-ci à la *putride*. Toute assemblée tend à subir cette loi générale, si le développement n'en est arrêté par le *froid* de l'autorité qui se glisse dans les interstices et tue le mouvement (4). »

Le parlementarisme, il l'estimait bon seulement au-delà de la Manche : « Régime essentiellement local..., particulier à la situation anglaise. » Encore souhaitait-il à nos voisins « un Cromwell décisif ». Il admirait fort, d'ailleurs, celui qu'ils eurent. Il recommandait à Congrève, qui préparait un volume sur la révolution de 1649, de « faire justement ressortir combien les républicains anglais surpassèrent les nôtres, où Dan-

(1) *Appel aux Conservateurs.*
(2) *Système de politique positiviste*, II.
(3) Il a écrit ces derniers mots plus tard, dans l'*Appel aux Conservateurs.*
(4) J. de Maistre, *Du Pape*, pp. 98, 99.

ton peut seul offrir l'imparfaite miniature de Cromwell ». Sa sympathie allait d'un mouvement spontané à ceux qui exercèrent fortement le pouvoir, autorisés ou non par la loi. Il aimait le grand Frédéric et Louis XI, dont le rôle avait été éclairci à ses yeux par la dictature de Danton (1). Stuart Mill se rit de son « culte idolâtrique » pour Jules César, qui sans doute l'a séduit en renversant un gouvernement libre. Même ce coup d'État de Décembre, qu'il ridiculise au premier instant dans une lettre privée, en faisant une *mamamouchade,* il en vient à le célébrer comme une « intervention décisive, non moins opportune qu'énergique », qui « fit irrévocablement prévaloir la situation dictatoriale sur le régime parlementaire (2) ». Il s'en réjouit comme du « premier acheminement réel » au gouvernement de son rêve.

Ce que doit être ce gouvernement dénommé *dictature positive,* d'abord « monocratique » pour devenir ensuite « triumvirat systématique », nous n'avons pas à le définir. Nous en avons assez dit, croyons-nous, pour montrer les tendances essentielles de Comte en politique. Il veut un régime qui unisse et discipline ; — qui unisse non seulement les vivants par la solidarité, mais les vivants et les morts par la tradition ; — qui discipline par l'exclusion de tout ce qui est libre examen, c'est-à-dire de tout ce qu'il qualifie *dispersif.* Il aurait pu s'entendre, semble-t-il, avec Renan (3), qui, en février 1871, écrivait à M. Berthelot : « La France s'est trompée sur la forme que peut prendre la conscience d'un peuple. Un tas de sable n'est pas une nation; or, le suffrage universel n'admet que le tas de sable, sans cohésion ni rapports fixes entre les atomes. Nous avons ainsi détruit les organes essentiels d'une société, et nous nous étonnons que la société ne vive pas. La civilisation a été de tous temps une œuvre aristocratique, maintenue par un petit nombre; l'âme d'une nation est chose aristocratique aussi : cette âme doit être guidée par un certain nombre de pasteurs officiels, formant la *continuité* de la nation.

(1) Lettre à Henry Dix Hutton. *Auguste Comte conservateur,* pp. 202, 203.
(2) *Appel aux Conservateurs.*
(3) Qui pourtant le jugea en termes assez méprisants.

Ce qui ne s'est jamais vu, c'est une maison de sable, ou une société sans institutions traditionnelles, ni éducation nationale, ni religion acceptée (1). » Oui, Renan conçoit comme Auguste Comte les nécessités premières et les organes vitaux d'un peuple. Il y a toutefois entre eux un point de divergence. Renan veut une dynastie ; il rejette la république, parce que, observe-t-il, « on ne se discipline pas soi-même ». C'est bien aussi ce que pense Auguste Comte ; mais, nous l'avons vu, il espère améliorer « l'empirisme républicain », le faire « moins anarchique », en le purgeant « des doctrines métaphysiques » qui lui viennent de la Révolution. Il compte enfin sur la vertu de la *dictature positive*.

Est-ce bien là que devaient le conduire ses principes? Comte est-il allé, « au terme naturel de sa déduction » ? pour employer l'expression de M. Maurras. Il ne nous semble pas plus qu'à lui (2). Soit dit sans entrer le moins du monde dans la controverse des partis. Il ne s'agit, encore une fois, que de vérifier l'aboutissement d'une doctrine.

Quoi qu'on puisse penser d'ailleurs des conclusions d'Auguste Comte et de leur correction logique, on aperçoit l' « utilisation » qu'en peuvent essayer les monarchistes. Principes, considérations savantes, d'un bon emploi pour l'édification de leur doctrine ; nettes formules, armes tranchantes pour le combat journalier, s'offrent à eux non seulement dans la *Politique positive*, mais un peu partout dans l'œuvre de Comte. Qu'ils aient soin seulement, comme les catholiques, d'y choisir avec précaution. Car le *conservatisme* de Comte, de même que son catholicisme, si l'on peut oser ce mot, ménage de singulières surprises. Ce républicain, quasi apologiste de la légitimité, exalte Danton et Cromwell, et nous avons remarqué de quel ton il constate la fin, sans retour, de la royauté.

On a beaucoup relu, ces temps derniers, Auguste Comte ; et, reprenant intérêt à ses livres, on s'est enquis de sa vie. Il a son histoire, ou, comme il disait, son roman. On a récrit ce

(1) E. Renan et M. Berthelot, *Correspondance*, pp. 395, 396.

(2) Il ne suffit pas au polémiste philosophe de la *Gazette de France* — et nous le comprenons — que Comte envisage la royauté comme « le moyen de salut le plus extrême », au cas où « l'anarchie parlementaire » viendrait à se rétablir.

roman, et nous ne savons si la délicatesse du respect n'a pas manqué à certaines plumes. Les mânes du mari malheureux de Caroline Massin, de l'ami et platonique adorateur de Clotilde de Vaux, ont-ils frémi? Moins peut-être que ceux du philosophe, s'il a connu tels commentaires de sa pensée, tels redressements, même légitimes, de sa logique. Tout récemment, M. Boutroux cherchait ce qu'il y a de métaphysique, formelle ou infuse, chez ce contempteur de la métaphysique, et il en trouvait beaucoup (1).

MICHEL SALOMON.

(1) *Revue bleue*, du 8 février 1901, *Comtisme et Positivisme*.

PÉRIODIQUES FRANÇAIS

Qu'est-ce que la philosophie ? Mot que l'on emploie largement, sans être toujours d'accord sur sa signification. Pour les anciens, il a désigné la science entière ; aujourd'hui, on donne ce nom à la partie supérieure de toutes les sciences, ou encore aux sciences spéculatives par opposition aux sciences expérimentales ; quelquefois on le donne à la seule métaphysique.

Dans la *Revue philosophique* (mars 1902) M. Roberty essaie une définition. La philosophie est, dit-il, une manière de penser le monde. La science le pense d'une manière analytique, l'art d'une manière symbolique, l'action au point de vue pratique ; la philosophie le pense d'une manière synthétique. Elle en fait la synthèse abstraite à l'aide des données certaines du savoir, et aussi des données conjecturales. Cette synthèse n'est pas hypothétique, en ce sens qu'elle est invérifiable. C'est une conception purement intellectuelle, qui a par là même l'avantage d'être indépendante des progrès de l'observation.

La définition de M. Roberty répond assez aux tendances des penseurs contemporains ; elle nous paraît toutefois singulièrement risquée. Penser le monde ? N'est-ce pas une entreprise chimérique, quand nous n'en connaissons qu'une si faible partie ? Une seule voie nous serait ouverte ; par les conditions essentielles de l'être, constatées dans les choses qui nous sont connues, nous pouvons marquer d'une manière très générale quelques traits de celles que nous ne connaissons pas. Mais, précisément, M. Roberty n'aime pas la métaphysique. Il ne la croit bonne qu'à construire des hypothèses sur des sujets scientifiques.

La religion est encore plus maltraitée. Si nous disions que le positivisme est abêtissant, qu'il produit des rachitiques moraux, que tout ce qui découle de cette source est monstrueux et immoral, sans doute M. Roberty se récrierait et nous accuserait de lancer des

injures au lieu de raisons. Voilà cependant de quelle manière il traite la religion de la majorité de ses compatriotes, parmi lesquels il en est un bon nombre qui ne passent point pour des imbéciles.

Précisément, dans la même Revue (juin 1902), nous trouvons un article d'un homme de talent, quoique catholique. M. de Wulf essaie une définition plus restreinte, celle de la philosophie scolastique. Il se plaint que cette philosophie est définie le plus souvent par des caractères extrinsèques : l'époque où elle a été en faveur, son attachement au dogme, etc., il voudrait qu'on la définisse par ses théories fondamentales. L'observation est juste ; mais une telle définition serait peut-être un peu longue, et pourrait-elle être appliquée uniformément à tous les docteurs que l'on a appelés scolastiques? Il est vrai qu'au fond, pour M. de Wulf, la scolastique par excellence, c'est le thomisme, et nous sommes complètement de cet avis.

En réalité, le mot philosophie ne désigne pas une science particulière, mais plutôt un ensemble de sciences qui ont chacune leur individualité ; il ne désigne pas non plus un système unique, même pour le moyen âge, bien qu'à cette époque on ait été plus près de l'unité qu'en aucun autre temps. Les problèmes posés et leur solution ont varié suivant les chefs d'école. Tout le monde connaît le bel ouvrage où M. Renouvier en a fait l'histoire. Cet ouvrage a sans doute donné occasion à M. Dauriac d'écrire, avec l'élégante clarté qui caractérise sa manière, un article où il résume les vues du fondateur du néo-criticisme (avril 1902). L'auteur rappelle que M. Renouvier a traité des problèmes philosophiques dans trois ouvrages, dont celui que nous citions plus haut n'est que le résumé : 1° les deux *Manuels de philosophie ancienne et moderne* (1842) ; 2° l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines* (1888); 3° les *Dilemnes de la métaphysique pure*. M. Renouvier pense que les systèmes philosophiques ne varient pas d'une manière régulière : ils se succèdent et ne se ressemblent pas. Les systèmes modernes n'ont point leurs analogues exacts dans l'antiquité. Nous admettons cette critique, si cependant on ajoute qu'il y a des traits généraux communs.

M. Dauriac marque d'une manière très pénétrante la différence entre le néo-criticisme de M. Renouvier et le kantisme. M. Renouvier admet l'analytique transcendantale, mais il rejette la dialectique. Il rejette notamment les idées d'absolu et de substance, même comme concepts de la raison pure. Il prétend que l'idée de substance mène au panthéisme. A la différence de Kant, il donne une très grande importance au principe de contradiction. Il fait une place à la liberté à côté du déterminisme. Enfin il admet que les

choses réelles sont des consciences, des êtres pour soi, des personnes, sous peine d'être inintelligibles.

Tout système, dit M. Renouvier lui-même, renferme quelque contradiction intrinsèque. Son système n'est-il pas exposé au même reproche ? Comment concevoir des personnes, des êtres pour soi, qui ne seraient pas des substances ?

Nous avons lu, avec beaucoup d'intérêt, l'article du Dr Jankelevitch (mai 1902). On sait que les causes finales sont en grand discrédit depuis Bacon et Descartes et que, pour beaucoup de gens, le darwinisme a eu le mérite de les rendre inutiles. Tel n'est pas l'avis de l'auteur. Il fait remarquer que l'homme ne veut pas seulement connaître les choses, mais les apprécier. Il leur donne une valeur et cherche à réagir contre la nature dans le sens de cette valeur. De là la notion de finalité qu'il étend à toute la nature. Au point de vue mécanique, la nature est une absurdité, soumettant sans motif les êtres à des lois implacables. Le mécanisme est impuissant à justifier la spécification et le groupement des phénomènes.

Le darwinisme n'a pas détruit, comme on le croit, la téléologie ; il est obligé de reconnaître une immanence des fins de la vie.

Il en est de même dans la société. Karl Marx reconnaît qu'elle a un idéal, qu'il met seulement dans la forme de la production ; mais cet idéal quel qu'il soit dirige notre action. Admettons la lutte des classes, c'est que chaque classe a son idéal qu'elle veut faire triompher. On peut même ajouter que chaque individu a le sien. La société n'est au fond que l'ensemble des conditions naturelles à tous les individus ; mais, en outre, chacun d'eux a ses besoins, ses aspirations, les passions qui lui sont propres. A bien y regarder, le dernier terme de la téléologie sociale est l'individu lui-même.

C'est un fait d'expérience que l'homme est mené surtout par des sentiments, et cela d'autant plus qu'il est moins élevé en civilisation. Voyez sur les murs les inscriptions grossières des gamins de la rue. Au nom d'un homme public, on accole les mots de voleur, d'assassin ou autres pareils. Ce n'est pas qu'on veuille lui reprocher un fait positif. On prend un terme quelconque pour exprimer une antipathie. Cependant l'homme est toujours homme ; nous croyons donc que tout sentiment se rattache chez lui à une idée plus ou moins confuse. C'est dire que nous ne partageons pas l'opinion de M. Ribot (juin 1902) qui croit à une imagination purement affective, comme il a préconisé dans le temps une mémoire purement affective. Il pense qu'il y a des créations de l'imagination qui se composent uniquement d'émotions. Il en voit un type dans la musique, surtout la

musique séparée de la poésie. Il lui attribue la faculté de créer à elle seule des personnages et de développer des caractères. Il nous représente des compositeurs s'exaltant pour trouver un air nouveau.

Nous croyons bien que le sentiment joue un grand rôle dans l'effet musical, et nous admettons que, même sans parole, la musique puisse déterminer certaines émotions. Mais nous pensons que si l'on pénètre bien au fond d'un sentiment éprouvé on trouve toujours quelque idée. L'enchaînement des sons d'une mélodie n'est-il pas lui-même une idée ?

Quel problème nous sommes à nous-mêmes, et combien il est difficile d'arriver jusqu'aux mouvements les plus intimes de notre cœur ! Le croirait-on ? Il y a une volupté dans la douleur. Mme C. Bos cherche à expliquer ce fait paradoxal (juillet 1902). Partant de cette idée que la nature nous a donné la douleur pour assurer la conservation de l'espèce et que le plaisir est un luxe que nous nous donnons à nous-mêmes, elle pense que le plaisir dans la douleur est le fait d'êtres dégénérés, qui, incapables des plaisirs communs, cherchent du moins celui d'être émus par quelque chose. La douleur, moyen d'émotion, devient ensuite le but. De même dans l'ordre moral, le plaisir de la tristesse est le fait d'êtres égoïstes qui, incapables des plaisirs sociaux, se rejettent sur eux-mêmes. Dans tous les cas, le plaisir de la douleur serait une déchéance dont le dernier terme serait le suicide.

Cette explication est très ingénieuse. Elle a des parties vraies surtout en ce qui concerne la douleur physique. Mais, nous en demandons pardon à la gracieuse auteur, elle ne nous paraît pas exacte de tout point. Nous ne croyons pas que la nature ne nous ait donné que la douleur ; il y a des plaisirs utiles excitant aux actes nécessaires pour la conservation de la vie. Nous croyons aussi que toute volupté dans la douleur n'est pas le fait d'êtres dégénérés ou égoïstes. Qu'on a vu souvent de nobles âmes se plaire à leur tristesse comme au seul moyen de se rappeler une personne aimée !

M. Dunan (avril et juin 1902) traite de la perception des corps. Il n'est pas content de la théorie du sensible commun donnée par Aristote. Les observations très soignées qu'il a faites dans le temps sur les aveugles l'ont convaincu que l'étendue se présente à eux sous un aspect très différent de celui qu'elle présente aux voyants.

Nous n'y contredirons pas assurément. Il faut cependant qu'il y ait un fond commun puisque les aveugles ont la même géométrie que nous.

M. Dunan reproche à la théorie empirique d'avoir confondu deux choses : la perception de l'espace et la mesure. Il pense que la vue perçoit immédiatement non seulement la superficie, mais encore la profondeur, bien que d'une manière vague. Les couleurs et les résistances ont par elles-mêmes une extension ; la sensation les localise immédiatement ; les corps ne sont autre chose que les sensations elles-mêmes objectivées par la loi d'étendue. Il y a une localisation primitive dans l'espace entier, comme il y a une intuition *a priori* de l'espace. Nous localisons d'abord sans savoir où, puis les autres objets par rapport à ceux qui sont déjà situés.

Il y a dans ces considérations une influence évidente du kantisme. Il nous semble que M. Dunan confond la question d'objectivation avec celle de localisation qui en est distincte, suivant une remarque très juste de M. Lalande (mai 1902). Sa théorie rectifiée pourrait peut-être convenir à la perception animale ; nous croyons que la perception humaine implique quelque chose de plus.

M. Dunan termine son étude par quelques observations sur les erreurs des sens et sur le continu qu'il considère comme donnant l'accord de l'un et du multiple.

Sur le continu, il faut lire la belle étude de M. Évellin dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mai et juillet 1902), à propos de la seconde antinomie de Kant. On sait que cette antinomie oppose deux thèses, l'une que les corps sont composés de parties simples en nombre limité, l'autre qu'ils sont composés de parties elles-mêmes composées à l'infini.

M. Évellin remarque que la thèse suppose l'étendue accidentelle aux corps sans le prouver ; l'antithèse présente une série qui n'est ni finie, puisqu'elle est sans limite, ni indéfinie, puisqu'en fait elle est achevée. La véritable opposition dans cette antinomie est celle de la sensibilité et de la raison. L'espace imaginatif est divisible à l'infini, mais l'espace réel ne l'est pas. Ce n'est que la forme appliquée à une série de points dynamiques.

Dans une étude très approfondie et se renfermant uniquement dans des considérations mathématiques, M. Évellin montre que le continu, s'il apparaît comme indéfiniment divisible, suppose un indivisible qui est le point. Point et continu, ce sont deux éléments dont le géomètre ne peut se passer. Le point est nécessaire à la construction des figures, on ne peut tracer une ligne sans lui ; le continu est indispensable afin que les moyens d'opération ne manquent jamais.

Cependant le point et le continu sont essentiellement contradic-

toires. Où placer le point indivisible dans un milieu indéfiniment divisible?

M. Évellin signale en outre les contradictions inhérentes à l'idée d'indéfini, contradictions bien plus apparentes dans la seconde antinomie de Kant que dans la première, parce que l'infini y est limité en fait. Une ligne terminée est finie, elle contient toutefois un nombre infini de parties. Toutes ces parties sont égales entre elles et au tout puisque chacune a un nombre infini de parties. Tout point est à égale distance de tout autre point en étant séparé par une même infinité de points.

La solution de ces difficultés est que l'infini du géomètre n'est pas un véritable infini. En fait, il est épuisable parce qu'il n'est qu'un substitut à un progrès fini. Cela paraît bien dans l'analyse infinitésimale. La série y est indéfiniment croissante ou indéfiniment décroissante; mais le géomètre, quand il a saisi la direction de la série, passe à sa limite; il la considère comme achevée.

Le point est d'origine rationnelle; il est fourni par la pensée pure et se fonde sur l'espace réel qui est le support et la raison d'être de l'espace géométrique. Le continu est d'origine subjective, image lointaine du réel empruntée à la perception sensible à laquelle une multiplicité réelle d'éléments insaisissables paraît nécessairement confuse. C'est pourquoi, tout en étant indéfiniment divisible, le continu implique le fini indivisible, le point. C'est ce que Kant n'a pas su voir.

Nous n'avons jamais lu un plaidoyer aussi solidement raisonné contre les antinomies du continu. Aristote a bien réfuté Zénon, mais il ne pouvait se placer au point de vue de M. Évellin, parce qu'il croyait à la conformité absolue de la sensation au senti. Nous sommes loin aujourd'hui de cette confiance réaliste, puisque beaucoup contestent l'objectivité de toute connaissance humaine.

Plusieurs de ceux-ci ont cherché à rejoindre le réel par l'action. Tel, entr'autres, M. Le Roy, qui fait plusieurs fois appel aux vues émises dans les derniers temps par un illustre mathématicien, M. Poincarré. Mais M. Poincarré juge que l'on a exagéré sa pensée, et il s'en explique dans un article en réponse à M. Le Roy (mai 1902).

L'éminent académicien remarque très justement que M. Le Roy est nominaliste de doctrine et réaliste de cœur; il s'en tire par un acte de foi. Sans doute, dit M. Poincarré, la science mène à l'action; mais puisqu'elle pose des règles qui réussissent, elle suppose quelque connaissance du réel, et c'est cette connaissance qui est son but. Le savant ne crée pas librement le fait scientifique; le fait brut lui est

imposé. Il ne fait que fixer le langage par lequel il exprimera ce fait brut ou plutôt un ensemble de faits bruts.

Le fait brut est la relation entre les corps ; mais comme ces relations sont très compliquées, le savant substitue une relation simple entre deux corps idéaux à peu près semblables, et il en fait une loi.

Le fait brut est invariable ; toutefois les conditions n'étant jamais exactement les mêmes, la foi n'est que très probable. On peut supposer théoriquement que les lois n'ont pas toujours été les mêmes ; néanmoins, la science est déjà assez ancienne pour qu'on puisse croire à leur constance.

La science ne fait point connaître la véritable nature des choses, mais leurs rapports. Les théories changent ; il y a néanmoins un fond commun qui reste toujours.

On n'ignore pas que l'école à laquelle appartient M. Le Roy, école qui fait assez de bruit depuis quelques années, se rattache à un mouvement imprimé à la pensée contemporaine par M. Bergson. Il y a donc intérêt à étudier les théories de ce jeune philosophe. C'est ce qu'a fait avec beaucoup de talent M. Couchoud, en analysant le livre bien connu : *matière et mémoire* (mars 1902).

M. Couchoud remarque que la méthode de M. Bergson consiste à prendre pour point de départ le sens commun, à décrire ses données et à en développer les conséquences.

Dans la théorie de la connaissance, M. Bergson supprime l'idée de représentation. Les images de l'esprit sont les choses mêmes ; la réalité est immédiatement donnée.

Les idées de force, d'espace, de cause sont mises de côté, comme ne pouvant se réclamer d'une intuition sensible. Il faut se réduire à ce qui est visible, la matière et le mouvement. La matière et le mouvement sont-ils continus? La science ne peut décider. Le sens commun opine pour le mouvement continu.

Une idée très remarquable de M. Bergson est celle de ramener le mouvement à la qualité. M. Couchoud nous paraît un peu sévère pour cette tentative. Peut-être la manière dont le savant académicien a essayé cette réduction est-elle critiquable, mais nous croyons que la pensée qui l'a inspiré est digne de l'attention de tous les philosophes.

Quoi qu'il en soit, M. Couchoud a bien mérité du public intelligent en résumant les points les plus saillants d'une doctrine intéressante, exposée par son auteur avec une certaine obscurité.

Que dirons-nous de l'article de M. Hébert (juillet 1902) ? M. Hébert déclare l'idée de la personnalité divine, la dernière idole contre laquelle proteste un esprit réfléchi. Pour lui, les preuves de l'existence

de Dieu par saint Thomas impliquent une pétition de principe. Il n'est pas étonnant que l'on conclue à un premier auteur du mouvement, quand on a admis d'abord que tout mouvement est donné par un moteur. La conclusion était acquise d'avance. L'auteur ne nous paraît pas avoir remarqué que l'idée d'un mouvement imprimé par un moteur peut nous venir de ce que nous voyons autour de nous, et que la raison reconnaît à cette idée un caractère de nécessité absolue. Il n'est pas besoin pour cela d'avoir préalablement l'idée de Dieu. Ajoutons que les cinq arguments de saint Thomas prouvent l'existence de Dieu, mais non sa personnalité qui est démontrée ultérieurement.

M. Hébert voudrait que l'on se contentât de l'affirmation du divin, c'est-à-dire de l'aspect nécessaire, parfait et infini de la réalité. Il accepte toutefois de conserver le langage vulgaire pour répondre aux besoins du sentiment et de la pratique. Il va ainsi plus loin que Kant qui a combattu les preuves rationnelles de l'existence d'un Dieu personnel, mais qui a bien prétendu en trouver une preuve décisive dans la raison pratique.

Au reste, cet article ne nous a nullement étonné. Nous avons eu l'honneur de connaître M. Hébert, et nous n'ignorons pas de quel côté allait sa pensée. Une seule chose nous étonne, c'est qu'il ait signé : abbé. Abbé dans le langage courant veut dire prêtre. Que peut bien être un prêtre pour lequel le Père céleste n'est qu'un symbole à contenter les impressions de la foule ?

La *Revue thomiste* contient plusieurs articles forts intéressants. M. le Dr Grasset précise les limites de la biologie (juillet 1901). On sait qu'il y a tendance chez un grand nombre de savants à faire de la biologie la science des sciences. L'auteur montre que la biologie a son objet propre très distinct de l'objet de la physique et de la chimie. Dans la vie, toutes les lois physico-chimiques sont observées, mais elles deviennent exécutrices d'une idée qu'elles n'expliquent pas. La biologie, d'un autre côté, n'explique pas l'idée du bien ; elle n'explique ni la liberté, ni l'obligation. La psychologie repose sur d'autres moyens d'observation. Les arts lui échappent. Les mathématiques et la métaphysique ont leurs lois distinctes. Enfin elle ne peut fournir aucune indication sur la religion révélée.

Le R. P. Folghera publie une étude approfondie sur l'induction d'Aristote (septembre 1901). Cette induction se fonde, on le sait, sur l'énumération totale des objets. Ainsi de l'énumération des animaux sans fiel qui vivent longtemps, Aristote conclut que tous les animaux

sans fiel vivent longtemps. Ce raisonnement est évidemment rigoureux ; il n'a qu'un défaut, c'est que l énumération complète est pratiquement impossible. Les scolastiques ont donc cherché un motif pour légitimer les inductions incomplètes ; ils se sont adressés au principe d'analogie d'après lequel on doit juger que tout caractère constant est une propriété de la nature.

Les modernes suivent une route un peu différente ; ils considèrent la loi. Le philosophe de Stagire avait déjà dit que les sens ne font connaître que les faits et que l'intelligence dégage la loi.

Nous croyons que le savant religieux ne nous démentirait pas, si nous ajoutions que l'abstraction intellectuelle peut créer des inductions parfaitement rigoureuses, en ce sens que si elle reconnaît certains caractères comme essentiels, elle donne une certitude apodictique que ces caractères appartiennent à tout objet de même nature.

Le R. P. de Munnynck (janvier 1902) présente une preuve très ingénieuse de l'individualité des animaux supérieurs. Il remarque que la génération reproduit avec exactitude les qualités du générateur, même des qualités acquises. Ces qualités se manifestent souvent dans des parties du corps très différentes les unes des autres. C'est la marque évidente que toutes les parties d'un être vivant sont animées par un seul et même principe qui est reproduit dans la génération.

M. de Kirwan, dans deux articles étudiés avec beaucoup de soin, (septembre et novembre 1901), expose la thèse de l'évolutionnisme spiritualiste. Il présente avec une grande impartialité les raisons scientifiques pour et contre ; puis il passe aux objections d'ordre philosophique, celle notamment qui a été présentée par M. l'abbé E. Blanc. Il remarque que toute la difficulté roule sur l'application du mot essence. L'objection tombe, s'il est possible de considérer tous les animaux comme caractérisés par une seule essence et ne différant entre eux que par des caractères accidentels.

Quant au corps de l'homme, M. de Kirwan ne voit rien d'impossible philosophiquement à ce qu'il fût issu d'un animal préexistant transformé par l'infusion d'une âme humaine créée par Dieu.

L'auteur croit que la condamnation prononcée par le Concile de Cologne en 1860 ne regarde qu'une transformation produite en dehors de toute action créatrice. Il croit qu'il y aurait danger à engager la foi pour ou contre une hypothèse qui peut devenir scientifique.

M. l'abbé Blanc a répondu par une lettre au Directeur de la *Revue thomiste* (janvier 1902). Au point de vue scientifique, il indique des faits très gênants pour l'évolutionnisme. Au point de vue philoso-

phique, il croit qu'il faudrait supposer les essences inconnaissables, supposition qui pourrait conduire au septicisme.

Cette dernière raison, comme tous les procès de tendance, nous paraît de peu de valeur. D'un autre côté, il nous semble que M. de Kirwan aurait pu remarquer que la condamnation du Concile de Cologne s'explique très bien par le texte de la Bible inconciliable, à notre sens, avec l'idée d'un animal transformé en être humain.

Terminons en relevant quelques articles importants de la *Revue néo-scolastique* de Louvain.

M. de Wulf, traçant à grands traits l'histoire du mouvement néo-scolastique (février 1902), remarque qu'il a réussi, en ce sens qu'amis et ennemis s'en occupent. Cela est vrai surtout en Belgique et en Allemagne. La trouée, pour ainsi parler, est faite, et les attaques mêmes dont le thomisme est l'objet en Allemagne en sont un signe incontestable.

Répondant aux objections de M. Eucken, M. de Wulf rappelle que les docteurs scolastiques n'ont point suivi aveuglément Aristote, mais l'ont amélioré. De même, la néo-scolastique ne prétend pas reprendre le thomisme sous son ancienne forme, mais écarte ce que le progrès des sciences a montré vieilli.

Précisément, M. Nyss, dans la même revue et le même numéro, traitant de la divisibilité des formes substantielles, abandonne la théorie scolastique en ce qui concerne le monde inorganique, et la maintient pour les formes animales même supérieures. Il nous paraît que le contraire eût été plus conforme aux tendances de la science contemporaine.

M. l'abbé Piat expose, dans un article fortement motivé (mai 1902), la doctrine d'Aristote sur l'âme et ses facultés. Le savant professeur met à profit non seulement le περὶ ψυχῆς, mais beaucoup de passages recueillis dans divers ouvrages du philosophe grec. M. Piat ne pense pas qu'Aristote considère l'âme comme séparable du corps. L'intellect seul ne périt point avec l'âme, mais il vient du dehors.

Aristote distingue trois facultés : la vie physique, caractérisée par la nutrition, la vie sensible et la vie intellectuelle. Le désir se rattache à la fois à la sensation et à l'intellection. Aristote y ajoute la faculté de locomotion parce que le désir ne meut point directement le corps, mais par l'intermédiaire d'un organe central.

L'auteur reproche à Aristote d'ajouter à ces facultés l'appétit, qui ne rentre pas dans la même division. Nous croyons que les péripatéticiens du XIIIe siècle ont mieux compris l'intention d'Aristote en fai-

sant de l'appétit une subdivision de la sensibilité, et de la volonté une subdivision de l'intelligence.

Il ne nous paraît pas non plus, malgré les textes cités par M. l'abbé Piat, qu'Aristote n'ait attribué aux facultés qu'une distinction logique.

M. Piat remarque avec justesse qu'Aristote n'entend pas l'évolution comme on l'entend de nos jours. Le monde se développe sous l'influence de trois lois : la finalité, la continuité et l'analogie. Mais, dans son ensemble, il ne progresse pas ; il reproduit éternellement les mêmes êtres.

Citons encore un article (janvier 1902) où M. Deploige fait justice des exagérations produites à propos des tendances nouvelles au sujet de l'émancipation de la femme, et un autre où M. Meuffels (mai 1902) demande que la philosophie scolastique soit enseignée en français, même dans les séminaires. Nous sommes tout à fait d'avis que cette philosophie n'acquerra de popularité que si elle est exposée clairement en français. A cet égard, les volumes de M. Gardair ont une grande utilité. Mais il ne faut pas que celui qui a étudié la scolastique dans la langue vulgaire s'imagine la posséder à fond avant d'avoir recouru aux originaux latins. Il ne faut pas oublier non plus que le latin est la langue de l'Église et qu'il est essentiel que ceux qui sont destinés au service des autels soient habitués à la manier parfaitement.

Cte DOMET DE VORGES.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

COURS DE M. BOUTROUX

LA PHILOSOPHIE DE COMTE ET LA MÉTAPHYSIQUE [1]

Si l'on considère du dehors, d'abord, le système de Comte, on ne peut manquer d'être frappé par la place considérable qu'il accorde aux parties qui, comme la morale et la religion, sont généralement considérées comme ayant quelque affinité avec la métaphysique. Si, d'autre part, on examine la philosophie elle-même, telle qu'elle est exposée dans le *Cours*, on s'apercevra aisément qu'elle contient des éléments métaphysiques, c'est-à-dire ne pouvant dériver de la seule expérience : telle est l'idée de loi conçue comme relation indissoluble entre les faits, ou encore, cette idée que tous les phénomènes de la nature présentent des analogies fondamentales, de sorte que leurs lois doivent toutes se ramener à un même type général.

De plus, il importe de remarquer que le point de départ du système étant, non pas la science pure et simple, mais la réflexion sur les

(1) Dans ces leçons, M. Boutroux a fortement insisté pour montrer que la doctrine de Comte est, quoi qu'on en ait dit parfois, très cohérente, et que, loin d'être étrangères au reste de la doctrine, la morale et la religion en sont l'achèvement naturel et le couronnement ; de sorte que vouloir supprimer les éléments métaphysiques qu'elle contient ne tendrait à rien moins qu'à la détruire jusque dans ses fondements. Bien que cette idée domine toute l'exposition que fait M. Boutroux de la doctrine de Comte, nous ne pouvions la mettre ici en relief, sans dépasser les limites qui nous sont assignées ; mais, nous le répétons, cette idée est essentielle.

sciences, Comte pouvait admettre dans son système des éléments métaphysiques, et que même il aurait pu, sans contradiction, le développer dans un sens métaphysique. Il n'est donc pas arbitraire et artificiel d'étudier les rapports de cette philosophie avec la métaphysique.

L'Élimination de la métaphysique par Auguste Comte, telle est la première question qui se pose tout naturellement à ce sujet. Selon Comte, l'histoire de l'esprit humain montre la disparition graduelle de la métaphysique devant les progrès de l'esprit positif ; et, d'autre part, l'observation de la nature humaine démontre que cette disparition s'accomplit suivant une loi nécessaire. Mais comme elle ne s'effectue pas avec la même rapidité dans tous les ordres de connaissances, il en résulte la coexistence de l'esprit métaphysique et de l'esprit positif, ce qui produit l'anarchie intellectuelle, de laquelle découle à son tour l'anarchie sociale. Le seul remède à ce mal c'est l'élimination complète de la métaphysique et l'extension de la méthode positive à tous les ordres de connaissances.

A cette théorie M. Boutroux adresse les objections suivantes : 1° Comte définit la métaphysique : l'explication de l'apparition des phénomènes par des entités abstraites. Si cette définition était exacte, c'est-à-dire, en somme, si la métaphysique se proposait de résoudre le même problème que la science, elle serait inévitablement condamnée à reculer à mesure que celle-ci avance. Mais en fait, le problème que se sont posé tous les grands métaphysiciens n'a nullement été d'expliquer le détail des phénomènes et les conditions de leur apparition, mais bien de découvrir la réalité sous les apparences, de fonder la science de l'être en tant qu'être. Or, contre cette conception, que valent les arguments de Comte ? Le premier, tiré de l'histoire de l'esprit humain, ne vaut que lorsqu'il s'agit de théories scientifiques ; car celles-ci devant être conformes aux phénomènes, leur confrontation avec eux a pour effet de faire rejeter les unes et accepter les autres ; et par là, l'histoire peut nous renseigner dans une certaine mesure sur leur valeur ; mais elle ne saurait remplir le même office lorsqu'il s'agit des théories métaphysiques, si l'objet de celles-ci est, comme nous venons de le dire, de dépasser les phénomènes. D'un autre côté, il n'est pas vrai que l'histoire montre l'abandon progressif des recherches métaphysiques. 2° Le deuxième argument, tiré de l'observation de la nature humaine, ne peut avoir de valeur que s'il se fonde sur une critique de la raison, tâche dont Comte a jugé bon de se dispenser. On peut conclure, en somme, que les arguments de Comte ne valent que contre une métaphysique dogma-

tique qui voudrait jouer le même rôle que la science ; ils n'atteignent pas une « métaphysique critique » ; et même toute la philosophie de Comte appelle une telle métaphysique.

Science et philosophie. — La philosophie de Comte, bien que fondée sur la science, n'en est cependant pas un simple prolongement ; elle emploie même une méthode inverse de celle de la science, puisqu'elle opère sa synthèse en rattachant l'inférieur au supérieur. Mais si Comte a bien marqué l'indépendance de la philosophie à l'égard de la science, il ne paraît pas avoir aussi bien déterminé leurs rapports réciproques. Il croit, en effet, que la science est essentiellement analytique et morcelée, et qu'elle ne saurait opérer de synthèses sans le secours de la philosophie. Or, il est certain, au contraire, que les moyens dont dispose la science lui suffisent pour opérer ses synthèses ; et, pour ne citer que cet exemple, c'est sans quitter son propre point de vue, que le savant établit l'analogie de la cause de la chute des corps avec celle qui règle le mouvement des astres. Et réciproquement Comte ne se trompe pas moins lorsqu'il prétend que le philosophe, à son tour, n'a d'autre rôle que d'opérer des synthèses ; car le philosophe, lorsqu'il s'efforce, par exemple, de découvrir l'inconscient sous la conscience ou de distinguer l'objectif du subjectif, se livre à de véritables recherches analytiques.

Ces erreurs de Comte s'expliquent en partie par ce fait qu'il n'a pas pris la peine de déterminer ce que c'est qu'une synthèse. Aussi ne remarque-t-il pas combien est grande la différence entre la synthèse scientifique, qui procède par assimilation, et la synthèse philosophique par harmonisation qui, au contraire, laisse aux êtres leur individualité. La synthèse telle que l'entend Comte est un mélange confus de l'une et de l'autre.

La notion de positivité. — Comte prétend établir cette notion par une méthode strictement objective. Considérant du point de vue historique les créations de l'intelligence humaine, il constate que certains modes de penser sont tombés en désuétude, et ont été remplacés par d'autres qui semblent ne plus devoir être abandonnés, et qui trouvent leur expression dans les sciences dites *positives*. Or, quel est le caractère général de la *positivité?* C'est la *réalité,* en entendant par là non seulement ce qui fait partie du monde extérieur, mais aussi le *rationnel,* le *logique*. La positivité est donc la réunion du réel proprement dit (d'où résulte que toute connaissance qui ne porte pas sur des faits observables et qui ne peut pas être traduite par des faits n'est pas positive) et du rationnel. Autre caractère : toute connaissance positive étant relative à nos moyens de connaître et à nos

besoins pratiques, il n'est pas toujours possible ou nécessaire qu'elle ait une précision mathématique.

Que penser de cette doctrine ? La méthode, d'abord, n'en est pas, quoi qu'en dise Comte, rigoureusement objective et historique ; sinon elle ne pourrait établir que l'état positif est l'état définitif de l'esprit humain, l'histoire étant impuissante à nous apprendre ce qui *doit* être. En réalité, Comte est ici guidé, il le déclare lui-même, par la notion de raison. Dès lors, on est en droit de lui reprocher de n'avoir pas critiqué cette raison et les concepts qu'elle engendre. — Quant à la doctrine, elle pose expressément un véritable problème métaphysique : en effet, la loi, telle que la conçoit Comte, doit être à la fois réelle et rationnelle, ce qui suppose une harmonie entre la pensée et les choses. Or, le problème des rapports de la pensée et des choses est justement celui que se sont posé tous les grands philosophes, surtout depuis Descartes. Mais Comte n'a pas abordé ce problème directement ; de là vient que la notion de loi reste obscure dans sa doctrine. Même obscurité relativement à la notion de fait. Pour Comte, les faits sont quelque chose de donné, ce sont, en quelque sorte, des entités réelles et indivisibles (ex. : l'organisation, la société humaine, etc.). Au contraire, un fait scientifique n'est pas quelque chose d'immédiatement donné, mais bien le produit d'une élaboration, d'une abstraction à plusieurs degrés, ayant pour but de permettre l'application de la mesure et du calcul ; car, quoi qu'en ait dit Comte, l'idéal de la science est bien d'atteindre toujours à la précision mathématique. En somme, dans la science telle que la conçoit Comte, la subjectivité humaine joue un rôle ; les principes propres qu'elle apporte transforment la science en philosophie. Si Comte eût soumis ces principes à l'examen, comme il eût dû le faire, il eût été conduit à édifier une métaphysique.

La sociologie. — La systématisation sociologique. — Pour que l'extension de la notion de positivité aux faits humains soit possible, et par suite, pour qu'on puisse fonder la science sociologique, il est nécessaire de faire subir à cette notion un travail d'élaboration qui permette de l'adapter à tous les ordres de phénomènes. Or, les divers degrés de la hiérarchie des sciences amènent Comte à concevoir différents types de lois : lois *générales, spécifiques, statiques,* et enfin *dynamiques.* Grâce à ce dernier type, la sociologie pourra se constituer comme science, pourvu que l'on considère la réalité humaine, le fait humain, comme existant, non pas dans l'individu ou même dans telle société particulière, mais dans l'humanité tout entière ; la loi dynamique appliquée aux sociétés humaines exprimera donc l'évo-

lution de l'ensemble de l'humanité. Et cette loi sera établie par la méthode objective, c'est-à-dire au moyen de l'histoire aidée de l'observation des tendances fondamentales de la nature humaine ; telle est la loi des Trois États, qui fonde la sociologie. — Mais la création de cette nouvelle science ne réalise pas encore la systématisation parfaite de nos connaissances, puisque chaque science a ses principes irréductibles à ceux de la science inférieure. Au contraire, si nous nous plaçons du point de vue de la sociologie, en faisant dépendre l'inférieur du supérieur, en partant du tout, c'est-à-dire de l'homme considéré en tant qu'être social, de l'humanité, les sciences nous apparaîtront comme absolument homogènes, en tant que toutes sont des institutions humaines, et en tant aussi que les sciences inférieures jouent, par rapport à la sociologie, le rôle de moyens.

Cette doctrine, en tant qu'elle consiste essentiellement dans l'explication de l'inférieur par le supérieur, ne diffère pas, dans son principe, des doctrines métaphysiques ; toujours le philosophe, se distinguant en cela du savant, a cherché ses principes d'explication dans l'idée des touts, dans les formes, dans les fins, en un mot, dans le supérieur. Dira-t-on que Comte est du moins original en ceci que sa méthode est strictement objective, tandis que celle des métaphysiciens est toute subjective ? Il y a dans cette affirmation, répond M. Boutroux, une double erreur : d'abord il n'est pas vrai que la méthode des métaphysiciens ne soit que subjective ; n'est-ce pas, par exemple, une méthode objective que suit Kant lorsque, dans les *Prolégomènes,* il part de la science comme fait et remonte à ses conditions ? D'un autre côté, il n'est pas vrai non plus que la méthode de Comte ne soit qu'objective ; l'observation qu'il emploie en sociologie n'est ni franchement objective, ni franchement subjective ; en tant qu'elle prétend être objective, elle diffère de celle du savant par ce caractère essentiel que les faits externes sur lesquels elle porte sont des touts, des ensembles, lesquels ne sont pas, en réalité, donnés comme faits, mais sont en partie élaborés par l'esprit ; d'autre part, en tant que subjective, elle admet autre chose que des faits purs et simples, comme lorsque, trouvant en nous la tendance au perfectionnement, elle passe de là à l'affirmation de la réalité du perfectionnement. Examine-t-on la doctrine elle-même ? On s'aperçoit alors que cette tendance au perfectionnement, Comte la prend comme un fait, sans l'analyser ni la critiquer ; il ne nous dit ni quel est le sujet en qui elle réside, si c'est le sujet individuel ou le sujet social, ni quelle est sa fin ; il ne détermine pas non plus avec précision ce que désignent les mots : progrès, harmonie, organisation, systématisation ; il

emploie tous ces mots un peu au hasard, et sans critique.

Morale et religion. — L'unification de nos connaissances, que réalise la philosophie, œuvre de l'intelligence, n'est pas encore parfaite. Une telle unification ne peut être réalisée que par le sentiment, par la prédominance sur l'égoïsme, de l'altruisme qui fond les individus les uns dans les autres, et leur donne en quelque sorte une même âme. L'altruisme atteint sa perfection dans l'amour de l'humanité qui remplit, chez Comte, le rôle de sentiment religieux. L'Humanité, tel est le Dieu de la religion positive.

Cette doctrine consiste essentiellement dans la substitution de l'humanité à Dieu. Ce qui a déterminé Comte à cette substitution, c'est le désir d'éliminer toute idée qui ne correspondrait pas à un fait. En réalité, il n'y a pas réussi, car l'humanité telle qu'il la conçoit (multiple et une, phénoménale et substantielle, etc.) n'est évidemment pas un fait observable ; c'est une entité métaphysique. En outre, la morale et la religion de Comte sont essentiellement impératives ; or, toute conception de ce genre implique, elle aussi, des éléments métaphysiques.

En résumé, c'est une grave erreur de croire que, pour être cohérente, la philosophie de Comte ne devrait contenir aucun élément métaphysique. Nous avons vu qu'au contraire elle contient de tels éléments, qui font corps avec le reste du système, qui tiennent à ses principes mêmes. De sorte que, en définitive, ce qui distingue réellement Comte des métaphysiciens, ce n'est pas, à vrai dire, sa méthode ou la nature des notions qui servent de base à son système, mais bien plutôt ceci que, tandis que les métaphysiciens ont conscience d'être métaphysiciens et soumettent de telles notions à la critique, Comte, se dispensant de les imiter sur ce point, se contente de déclarer arbitrairement qu'elles représentent des faits scientifiques.

COURS DE M. BROCHARD

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE ANCIENNE

M. Brochard a traité cette année de la *Morale d'Aristote ;* il a donné lui-même, dans sa leçon d'ouverture, les raisons de ce choix : si la synthèse péripatéticienne obtient aujourd'hui l'attention qu'elle mérite, tant par son fond même que par son importance historique considérable, la *Morale* du philosophe reste encore quelque peu dans l'ombre, soit que, par certains côtés, elle paraisse en contradiction trop ouverte avec nos idées modernes, soit que, par d'autres, elle ait été, au contraire, si bien consacrée par l'usage que son influence ne frappe plus. Il importait donc d'en faire une étude spéciale, et voilà pourquoi, pendant que son collègue, M. Lévy-Bruhl, esquissait à grands traits, dans ses premières conférences de l'année, le reste du système d'Aristote, M. Brochard s'arrêtait à l'*Éthique.*

Cette morale, M. Brochard la caractérise ainsi : elle n'est ni une simple peinture des mœurs humaines, ni un recueil de préceptes ; elle est une *science,* au sens socratique du mot, c'est-à-dire qu'elle se propose de définir et de classifier. Science *autonome*, — et M. Brochard insiste beaucoup sur cette qualité, — elle est entièrement indépendante de la métaphysique ; on y retrouve bien la méthode nette et serrée, la terminologie précise familières au théoricien de l'acte et de la puissance, de la forme et de la matière, mais elle ne doit sa solidité qu'à elle-même ; le mérite n'est certes pas mince pour une morale, et on comprend assez l'insistance de M. Brochard.

La théorie du *plaisir* a tout naturellement sa place dès le début. Alors que Platon le traitait d'ἄπειρον, y voyait un mouvement, et y reconnaissait un de ces *intermédiaires* comme l'amour, la δόξα ἀληθής, les δαίμονες, qui donnent à sa philosophie son cachet peut-être le plus original, Aristote le montre essentiellement déterminé, placé dans le repos qui suit l'acte : deux conceptions, on le voit, bien différentes. Aristote défend la sienne avec vigueur ; il trouve, pour la faire com-

prendre, un de ces mots heureux et charmants, rares chez lui, c'est vrai, mais qui dédommagent de bien des pages arides : « Le plaisir s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur. »

Le texte de la *Morale à Nicomaque*, amène M. Brochard à la théorie de la *vertu ;* autant que l'auteur, l'interprète aime l'ordre et la clarté ; il n'a donc garde d'omettre ce préambule où le philosophe retrace à grands coups de pinceau sa psychologie : les deux parties de l'âme, la rationnelle et l'irrationnelle, non pas en lutte l'une contre l'autre comme le veulent nos idées modernes, mais, ce qui est bien grec, unies pour s'entendre, la première devant, non pas commander à la seconde, mais la *conseiller,* « comme un père conseille son fils ».

A la définition de la vertu éthique, M. Brochard rattache celle de quelques termes à nuances délicates, ἑκούσιον et ἀκούσιον, βούλευσις et βούλησις ; ces analyses de mots sont très fréquentes dans les leçons de Brochard, et elles n'en constituent pas la partie la moins précieuse, surtout dans une exposition de la *philosophie du concept*. L'éminent professeur a horreur du vague, des cadres tout faits, des mots à sens peu précis ; plutôt que de sacrifier une nuance, il préfère avouer qu'il ne trouve pas, dans notre langue, l'équivalent du mot grec. C'est ainsi que dans la nomenclature des vertus éthiques, — où M. Brochard n'essaie pas de mettre un ordre qu'Aristote lui-même ne paraît pas avoir cherché, — nous apprenons que μεγαλοψυχία perd de son originalité toute grecque, quand nous en faisons *magnanimité ;* que νέμεσις ne rend pas aux oreilles grecques le triste son que *vengeance* rend aux nôtres ; que la φιλοτιμία ne mérite pas les reproches adressés par nos moralistes à l'*ambition ;* que la vertu appelée φιλαυτία est plus éloignée encore du défaut que nous nommons *amour-propre* ou *égoïsme*.

Deux des vertus éthiques appellent naturellement une étude spéciale : la *justice* et l'*amitié*. Si le δίκαιον διανεμητικόν a été bien traduit par *justice distributive, justice commutative,* par contre, rend assez mal le δίκαιον διορθωτικόν, puisque l'échange n'est qu'une des parties de cette vertu, beaucoup plus générale ; la traduction exacte a été longtemps cherchée, elle vient d'être trouvée, et M. Brochard la prend dans une thèse récente : on dira désormais *justice rectificative* (1). Sur la question de l'*amitié,* M. Brochard se laisse aller à de longs développements, trop longs peut-être au gré de quelques auditeurs qui ne se seraient pas rendu compte que M. Brochard ne fait en cela qu'imiter Aristote ; au reste, cette vertu est pour Aristote d'une portée sociale très considérable, et M. Brochard montre, dans une

(1) Paul Lapie, *De justitia apud Aristotelem,* Paris, Alcan, 1902.

curieuse apologie de l'amour-propre, qu'il rapproche de la célèbre parole ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος, le pont si laborieusement cherché par nos contemporains entre l'égoïsme et l'altruisme.

Nous arrivons aux vertus intellectuelles. Faut-il nous arrêter ici, et borner aux vertus éthiques la *Morale* d'Aristote ? Édouard Zeller l'a pensé, M. Brochard le réfute. Il ne veut pas davantage voir avec M. Rodier une solution de continuité entre les deux parties de l'*Éthique à Nicomaque*. De même qu'il a énergiquement défendu contre Grant l'authenticité des livres V, VI et VII, de même il soutient l'homogénéité et la suite logique de l'ouvrage tout entier ; il montre que cette morale est bien *une*, encore qu'elle propose un double idéal, l'un au vulgaire, l'autre à l'élite : le christianisme, ajoute-t-il, ne fait-il pas de même et les conseils évangéliques ne sont-ils pas le pendant de cette *vie divine* dont nous parle le philosophe ?

Dans l'étude de la φρόνησις qu'il traduit non par le terme trop faible de *prudence*, mais celui de *sagesse*, au risque de n'avoir plus d'équivalent pour la σοφία, M. Brochard rencontre le célèbre problème tant agité en Grèce depuis les sophistes : comment le sage peut-il connaître le bien et ne pas l'accomplir ? Socrate niait le fait. Aristote montre que le maître s'écarte ainsi de l'expérience, que la solution est plus complexe : on peut, dit-il, avoir la science sans en faire usage ; ou bien, des prémisses du syllogisme de l'action, il peut se faire qu'une seule soit présente à l'esprit ; mais surtout il arrive qu'entre la majeure suggérée par la raison, et la mineure fournie par l'expérience, s'intercale l'ὄρεξις, le *désir*, qui sollicite et provoque un acte rapide. Une confirmation de cette théorie n'est-elle pas dans le fait de l'absence d'ἀκρασία chez les animaux ?

L'étude des vertus théorétiques amène la définition d'un grand nombre de mots qu'une connaissance imparfaite de la philosophie d'Aristote exposerait à confondre : ἐπιστήμη, νοῦς, τέχνη, εὐβουλία, ἀντίνοια, σύνεσις, γνώμη : peu ou pas d'équivalents français, c'est tout au plus si une périphrase réussit à ne pas trahir la pensée ; il en est de même pour la vertu suprême, la σοφία, qui fait vivre le sage d'une vie qu'Aristote n'hésite pas à appeler *divine*.

Il reste à jeter un coup d'œil d'ensemble sur la morale du Stagirite, à la caractériser d'un mot ; ce mot sera-t-il *utilitarisme?* Non, à moins qu'on ne donne à ce terme un sens très spécial, bien autrement élevé que celui d'aujourd'hui, un sens qui s'applique à la générosité qui fait préférer le don à la réception d'un bienfait, au courage qui inspire au guerrier de préférer la mort pour son pays à une vie ongue et heureuse, un sens qui s'applique aussi à la morale évangé-

lique. Ce ne sera pas davantage *intellectualisme,* car nous avons affaire à une morale de l'action. Reste l'appellation heureuse trouvée par Paul Janet, d'*eudémonisme rationnel.*

Enfin, une dernière leçon met la *Morale* d'Aristote en regard des morales modernes. Le point de vue est absolument différent. Aujourd'hui, — depuis Kant, — *devoir* et *bonheur* nous paraissent se combattre, et n'admettre de conciliation que dans un ordre tout métaphysique ; rien de tel chez Aristote ; pour lui, pas d'impératif, mais seulement un optatif ; la tâche du moraliste est de déterminer la manière d'agir du φρόνιμος, du σοφός, et cette manière d'agir emportera nécessairement le bonheur, le bonheur *senti,* le *plaisir,* comme tout exercice d'une activité naturelle. Kant a échoué ; ses successeurs n'ont guère été plus heureux. Au contraire, la *Morale* d'Aristote, aujourd'hui encore, résiste aux objections, s'harmonise même à merveille avec les exigences de la démocratie contemporaine ; la tentation était forte de conclure, et M. Brochard l'a fait avec chaleur, que la *Morale* d'Aristote est non pas *une* morale, mais *la* morale.

COLLÈGE DE FRANCE. — COURS DE M. BERGSON

L'IDÉE DE TEMPS

M. Bergson a montré ailleurs que c'est de la confusion du temps et de l'espace que naissent le problème de la liberté et les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement; il signale, dans ce cours, de nouvelles difficultés ayant leur source dans cette même confusion, et s'évanouissant elles aussi, si l'on distingue soigneusement le temps et l'espace. Mais, en outre, il recherche ici l'origine même de cette confusion et il la voit résulter nécessairement des caractères de la pensée conceptuelle, orientée vers l'action et la vie sociale.

En effet, le donné a pour caractères essentiels la continuité et la mobilité; c'est, si l'on peut dire, une continuité mobile, c'est-à-dire la durée. Or, comment procède l'esprit humain dans son effort pour saisir cette réalité ? Une sensation de lumière, par exemple, résume et fixe dans un instant un nombre énorme de vibrations ; elle est donc l'arrêt, la solidification de quelque chose qui, en soi-même, est infiniment mouvant. La pensée conceptuelle, à son tour, procède d'une manière analogue; dans le donné continu et mobile qui lui est offert, elle découpe des objets et les immobilise; c'est dire qu'elle transforme la mobilité en immobilité, et le temps en espace ; de sorte qu'en somme, le travail par lequel la pensée élabore ses concepts, et celui par lequel elle substitue l'espace au temps coïncident.

Cette confusion du temps et de l'espace conduit à d'insurmontables difficultés ; M. Bergson le montre en ce qui concerne le moi, le mouvement et les antinomies kantiennes.

Le moi est un perpétuel écoulement, un progrès ; il est dans la pure durée; or, lorsque nous voulons le saisir par la pensée, nous l'immobilisons ; — il est une continuité dont les moments successifs se pénètrent; or, dans cette continuité la pensée découpe des états nettement tranchés. De là résulte la conception associationiste

de la vie psychologique, conception qui se caractérise par ce fait qu'elle considère les états de conscience comme des choses toutes faites, extérieures les unes aux autres et juxtaposées à la façon d'atomes matériels. La psychologie contemporaine abandonne de plus en plus cette conception dont la fausseté apparaît, quand il s'agit non seulement des états profonds, mais aussi des états superficiels, et qui, de plus, a pour conséquence de fragmenter la vie psychologique en des séries de tronçons qu'ensuite on ne peut plus rejoindre ; elle est impuissante à concevoir l'unité du moi autrement que comme une unité toute abstraite et factice, l'unité d'une forme imposée du dehors, analogue à celle que la science impose aux phénomènes quand elle les relie par une loi. Il en résulte que la connaissance que nous avons du moi va, comme la connaissance scientifique, des parties au tout, et que nous restons extérieurs à nous-mêmes tout autant qu'aux objets extérieurs et pour les mêmes motifs.

C'est encore la pensée conceptuelle qui est responsable de la confusion entre le mouvement, symbole de la durée, et l'espace parcouru ; et il suffit, pour réfuter les arguments de Zénon d'Élée, de dissiper cette confusion en distinguant le mouvement indivisible ou divisible seulement en une série d'actes eux-mêmes indivisibles, et l'espace homogène et amorphe, c'est-à-dire indéfiniment divisible.

Enfin, les antinomies kantiennes impliquent, elles aussi, la confusion entre le temps et l'espace. Il examine à ce sujet la première et la troisième antinomie. Il montre que dans la première antinomie Kant considère tour à tour le temps comme spatial (et par suite comme infini) et à l'état pur (et par suite comme fini) (1) ; réciproquement, lorsqu'il envisage l'espace à l'état pur, il le considère comme infini, et lorsqu'il y mêle des éléments empruntés au temps, il le considère comme fini. Le temps et l'espace n'étant pas conçus de la même façon dans la thèse et l'antithèse, il n'y a donc pas antinomie. En ce qui concerne le temps, Kant a raison dans la thèse et tort dans l'antithèse ; en ce qui concerne l'espace, il a tort dans la thèse et raison dans l'antithèse.

C'est dans une confusion analogue qu'a son origine la troisième antinomie (2).

(1) Nous verrons que, selon M. Bergson, le temps est conçu comme fini, et l'espace comme infini.

(2) M. Bergson note aussi, à propos de cette antinomie, que la conception kantienne de la causalité se rattache à sa conception du temps considéré comme un milieu homogène où se déroulent des phénomènes extérieurs les uns aux autres : le lien causal est, dès lors, conçu comme imposé du dehors, rigide, le

Il est donc d'une importance capitale pour la philosophie de distinguer nettement l'idée du temps de l'idée de l'espace et de marquer leurs principales oppositions. 1° L'espace est conçu comme infini parce qu'il est conçu comme un tout donné et que, d'autre part, il est, par définition même, le « contenant universel » ; au contraire, nous ne pouvons nous représenter le temps que comme fini, parce qu'il n'est pas quelque chose que l'on conçoive comme tout fait, mais au contraire, comme une opération sans cesse en voie d'exécution. 2° Le temps est l'hétérogène pur ; l'espace est l'homogène pur. 3° La durée implique toujours la conscience, celle-ci se définissant : la conservation du passé dans le présent (car là où il n'y a pas cette conservation, il n'y a pas à proprement parler une durée, mais une série de présents) ; l'espace, au contraire, se définit : ce qui est extérieur à la conscience, ce qui est conçu comme subsistant encore quand on supprime la conscience. 4° Le temps n'est pas, comme l'espace, une espèce de milieu indifférent à la nature des phénomènes qui s'y déroulent. Ce caractère est essentiel et mérite qu'on s'y arrête : la nature des objets ne dépend pas de la grandeur d'espace qu'ils occupent ; c'est pourquoi la géométrie peut envisager la qualité des figures, leurs propriétés, sans tenir compte de leur grandeur. Cette propriété est caractéristique de notre espace, et c'est elle qui, formulée par les géomètres et les métaphysiciens de diverses façons, sert de base à la géométrie euclidienne. Au contraire, on ne peut concevoir que la durée soit allongée ou abrégée, sans que change la nature, la qualité des phénomènes. Cela est évident pour les phénomènes psychologiques ; et l'on sera amené à l'admettre aussi pour les phénomènes extérieurs à la conscience, par cette seule constatation que, pour se produire, ils exigent un temps déterminé ; ils se déroulent « suivant un certain rythme de durée », lequel dépend de leur nature même et fait partie de la notion que nous en avons. Ainsi, il n'y a pas de distinction possible entre la durée des phénomènes et leur nature ; la première fait partie de la seconde ; elle est une qualité des choses. De là résulte cette importante conséquence qu'il n'y a pas une forme seulement de la durée comme il n'y a qu'une forme de l'espace, mais bien autant d'espèces de durées qu'il y a d'espèces d'êtres qui durent. Connaître ces durées, ce serait les

même pour tous les phénomènes qu'il unit, et indifférent à leur nature ; la causalité, pas plus du reste que la liberté, ne comporte de nuances, de degrés : il faut admettre des liaisons absolues, ou des hiatus absolus. Si, au contraire, on admet que le temps est une qualité des phénomènes, et qu'il y a dans la nature des séries de phénomènes non extérieurs les uns aux autres, la liaison que nous concevons entre eux peut varier avec la nature de ces phénomènes.

saisir de l'intérieur : nous saisissons la nôtre, et les autres nous ne pourrions les saisir que par un effort de sympathie avec les êtres qui les durent.

Cela étant, il faut expliquer comment nous passons des diverses espèces de la durée au temps homogène que conçoit le sens commun et qui n'est, en somme, que de l'espace. La raison de cette transformation est dans ce fait que, en même temps que des consciences, nous sommes des organismes qui se meuvent dans l'espace et dont l'image nous accompagne partout. Ces deux processus : mouvement dans l'espace et durée, étant parallèles et contemporains, nous substituons le premier au second, d'abord parce que la pensée conceptuelle ne pouvant se représenter la durée est obligée de la traduire en des termes qui la suppriment, et ensuite parce que c'est seulement grâce à cette substitution que chaque individu peut se procurer une commune mesure entre sa durée et celle des autres êtres.

La substitution de l'espace au temps a sa cause, avons-nous dit, dans la nature même de la pensée conceptuelle. Comment donc se forment les concepts ? Selon M. Bergson, l'esprit humain ne forme pas les concepts en abstrayant et en comparant les caractères communs des objets individuels. Car, dit-il, si nous n'avions pas d'avance la représentation, au moins confuse, du genre que nous voulons construire, comment arriverions-nous à choisir parmi les différents individus ceux que nous comparerons entre eux ? Si, par exemple, je n'ai pas déjà l'idée du genre homme, pourquoi comparerais-je Pierre à Paul plutôt qu'à une table ? Il faut donc que nous ayons, dès le début et servant de base au travail de généralisation, la perception de la *ressemblance en général,* qui est, à vrai dire, quelque chose de difficile à expliquer et à exprimer.

Le langage, à son tour, est composé de deux éléments essentiels : 1° le substantif ou sujet qui exprime le concret et l'individuel, d'une part, et de l'autre, l'immobile, le stable ; 2° l'adjectif ou attribut qui exprime, au contraire, le général, d'une part, et de l'autre le changeant. Ainsi après avoir, par le substantif, rompu la continuité du réel, la pensée s'efforce de la rétablir grâce à l'adjectif. — De plus, M. Bergson rattache ces deux éléments du langage aux deux instincts fondamentaux de l'homme en tant qu'être social : le substantif, qui est le stable, exprime la tendance de l'individu à se soumettre à la discipline sociale ; l'adjectif, qui est le mobile, exprime la tendance de l'individu à innover.

Quelles conclusions se dégagent de cette étude ? — Le problème

que se sont, en somme, posé tous les philosophes, a été d'expliquer le devenir, c'est-à-dire la durée; et toujours la solution a consisté à y substituer le concept. Or, l'histoire nous montre l'échec complet de ce mode d'explication; aucun système n'a pu trouver le moyen de passer du monde intelligible au monde sensible, et nous pouvons maintenant apercevoir pourquoi il en est ainsi. Supposer que l'on peut du monde des concepts tirer le monde sensible, c'est supposer qu'il y a moins dans ce qui change que dans ce qui est immuable ; or, nous savons qu'au contraire le concept néglige une foule d'éléments du réel, notamment la continuité et la mobilité. Il en résulte que la pensée conceptuelle n'a pas autant de valeur que l'ont supposé ceux des philosophes qui ont cru à la possibilité de la métaphysique et que si l'on admet, comme l'a admis Kant, que l'esprit humain ne dispose d'aucun autre instrument pour connaître la réalité, on doit conclure, avec le même philosophe, que la métaphysique est impossible. Mais nous avons vu qu'une autre voie lui est ouverte. Au lieu de partir des concepts distincts, aux contours arrêtés, et de tâcher de reconstituer avec eux la mobilité et la durée, il faut s'affranchir des concepts, « écarter les catégories », au moins provisoirement, pour arriver à se placer dans la pure durée et, de là, redescendre aux concepts; l'effort que l'on doit faire est un effort, non de construction, mais d'intuition (1). Cependant, afin de ne pas tomber dans l'arbitraire, il ne faut pas perdre tout point de contact avec la pensée conceptuelle ; et les résultats auxquels on arrivera devront toujours, autant que possible, être traduisibles en concepts.

(1 Cette méthode, selon M. Bergson, est en somme celle que suivent les inventeurs, même dans les sciences ; tous présentent ceci de commun que, se dégageant dans une très large mesure de la pensée conceptuelle et faisant un effort d'intuition, « ils ont donné un coup de sonde plus profond dans la mobilité et dans la durée ».

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

ENSEIGNEMENT DE M. CLODIUS PIAT

M. l'abbé Piat a choisi comme objet de son cours : *L'Idée de Dieu et le criticisme*.

Pour mener à bien cette capitale et difficile entreprise, il a commencé par réhabiliter la valeur métaphysique de la raison.

Il n'existe pas de jugements synthétiques *a priori*, au sens où l'a dit Kant. Quand on regarde à la manière dont se lient nos idées, on y constate deux sortes de jugements universels.

Il y a d'abord des jugements universels, où l'on va *du même au même* et que l'on peut appeler *tautologiques*. Tel est le principe d'identité ; telles sont aussi la plupart des propositions mathématiques, car la plupart de ces propositions prennent la forme d'une équation. Et, dans une équation quelconque, le second membre vaut exactement le premier. Entre l'un et l'autre, il n'existe qu'une différence de l'implicite à l'explicite.

Il y a, de plus, des jugements universels, où l'on *va du même à l'autre* et que l'on peut appeler *hétérologiques*. Comme Kant l'a remarqué, ces jugements sont nombreux ; on en trouve dans toutes les sciences, y compris les mathématiques. Mais, en définitive, ils ne sont pas plus que les premiers des synthèses dont l'esprit crée le lien en les pensant ; car, si le sujet n'y *enveloppe* pas l'attribut, il *l'exige* et de lui-même. Soit un triangle : c'est l'intersection de trois lignes. Il n'implique donc dans sa définition ni espace ni angles ; et cependant il ne peut être que ces deux choses ne soient aussi. Imaginez un mouvement quelconque, il ne s'identifie ni avec l'espace ni avec le temps ; et cependant il les suppose l'un et l'autre. De même, le droit n'est pas le devoir, et néanmoins il l'engendre ou plutôt le fonde. Ainsi du concept de commencement si fortement analysé par Hume et dont Kant lui-même est parti pour édifier sa théorie des jugements synthétiques *a priori*. Le commencement n'est pas la

cause ; mais il ne s'explique, il ne peut se produire que s'il y en a une.

Dans nos jugements universels qui sont d'ordre hétérologique, le premier terme ne peut être posé que le second ne le soit par le fait.

On y va du même à l'autre au moyen d'une *exigence essentielle* quie inhérente au même : on y va du même à l'autre par voie d'analyse. Tous nos jugements sont analytiques de quelque manière.

Dès lors, les principes de notre entendement cessent d'être « des lois municipales ». Ils ne dépendent ni de l'esprit qui les pense ni du temps ni de l'espace où on les formule : ils sont absolument universels. S'il y a des triangles dans la nature, il faut qu'ils entraînent toute la série de conséquences que le géomètre découvre dans la notion de triangle. S'il se produit des commencements, il faut qu'il y ait des causes. Et la métaphysique reprend ainsi ses droits ; l'analyse du phénomène nous contraint à dépasser le phénoménisme.

La raison vaut donc, lorsqu'il s'agit des preuves de l'existence de Dieu. Et ces preuves elles-mêmes valent ce que vaut la raison. Il y a lieu, sans doute, de les « perfectionner », suivant l'expression dont se servait déjà Leibniz. Il faut les adapter aux besoins de la mentalité moderne. Mais cette adaptation est possible ; et, sur plus d'un point, M. Piat semble l'avoir faite avec bonheur. S'agit-il, par exemple, d'échapper aux prises du monisme, voici le raisonnement qu'il institue. La cause première, portant toujours en soi la même raison d'être, actualise éternellement tout ce qu'elle enveloppe d'actualisable. Par suite, si la nature était immanente à Dieu, il n'y resterait plus rien qui fût en puissance; elle serait tout entière en acte et de toute éternité, il n'y aurait plus, il n'y aurait jamais eu de devenir : Dieu est transcendant. De plus, puisque le propre de la nature est de devenir, elle ne peut être elle-même une cause première. Il faut donc qu'elle ait commencé, il faut qu'elle ait été produite : Dieu est créateur. Ainsi procède M. Piat sur nombre d'autres questions. Il innove, mais suivant la tradition, il innove en précisant le passé à l'aide du présent : ce qui est la vraie manière d'être personnel.

Parallèlement à son cours, M. Piat a fait une série de conférences sur la Psychologie d'Aristote. Nature et facultés de l'âme, nutrition, sensation, imagination et mémoire, intelligence active et passive, désir et liberté : autant de sujets qu'il a développés en se fondant sur l'examen direct et comparé des œuvres du Stagirite. Et, par cette étude scrupuleuse, il contribue heureusement au progrès de la scolastique. Si saint Thomas fait comprendre Aristote, il est vrai aussi qu'Aristote éclaire saint Thomas.

ENSEIGNEMENT DE M. PEILLAUBE

PROFESSEUR DE PSYCHOLOGIE

L'enseignement de M. Peillaube consiste en un cours qui dure deux ans, sur l'ensemble de la psychologie, et en des monographies, qui varient chaque année, sur les principales manifestations de la vie consciente.

Le cours général de cette année a débuté par l'objet et la méthode de la psychologie. Chez les anciens, le περὶ ψυχῆς était consacré à l'analyse de l'âme ou de la vie en général et de ses différentes espèces : vie végétative, vie sensitive, vie intellective. Cette manière de concevoir la science de l'âme a l'avantage de rattacher l'homme au reste de l'univers et de le considérer comme un anneau de la chaîne des êtres. C'est le point de vue des naturalistes. Il est cependant difficile aujourd'hui de ne pas restreindre la psychologie à la vie sensitive et à la vie intellective. D'abord, parce qu'en traitant de la vie organique le psychologue s'expose à ne pas saisir toute la portée des problèmes qu'il étudie : le biologiste a une manière propre de *sentir* les faits et les conclusions qu'on en peut tirer. Ensuite, parce que le développement des sciences psychologiques et des sciences biologiques, d'un côté, et la loi de la division du travail, de l'autre, condamnent à la spécialisation quiconque veut faire quelque chose de sérieux. Mais il ne faut pas oublier que si, pour des raisons pratiques, l'on borne la psychologie à l'étude de la vie intérieure, cette vie intérieure a sa base physique dans la vie corporelle. Aussi l'introspection, qui caractérise la méthode psychologique, ne suffit-elle pas : force est de recourir aux méthodes communes à toutes les sciences expérimentales.

Comme dans l'organisation actuelle de l'enseignement de la philosophie, l'étude de la vie organique fait partie de la psychologie, le professeur a dû l'aborder, mais il l'a réduite à un problème de biologie générale, celui du protoplasma. La vie est une activité profonde

qui se distribue et se hiérarchise en des activités dérivées, dont les unes, d'ordre physico-chimique, expliquent les phénomènes généraux de la matière observés dans la cellule ; et dont les autres, d'ordre spécifique, rendent compte des faits proprement vitaux.

Après avoir ainsi traité de la vie organique, sous forme d'introduction à l'étude de la vie psychologique, M. Peillaube est entré dans son sujet par une *analyse générale de la vie psychologique*, dont la *Revue de Philosophie* a donné un résumé dans le numéro d'août. Il a cherché à déterminer, non les classes des états de conscience, mais les *éléments* ou radicaux psychologiques. Contrairement à la division tripartite en sensibilité, intelligence et volonté, il a établi une division bipartite en *vie représentative* et *vie affective*. La sensibilité ou les états affectifs ne sont que la surface de la vie affective : ce qui en constitue le fond, ce sont les tendances ou appétits d'ordre sensible, les tendances ou les appétits d'ordre rationnel.

Il restait à suivre l'évolution des éléments psychologiques depuis la vie fœtale jusqu'à la sénescence et la mort du corps. A ne consulter que les apparences, la conscience peut être représentée par une courbe dont les extrémités se confondent avec la vie organique, dont les parties intermédiaires montent, atteignent une certaine hauteur, puis retombent. Le milieu de la courbe peut symboliser celles de nos connaissances et ceux de nos sentiments qui nous font communier au monde des réalités immatérielles, nécessaires, éternelles et absolues. C'est la vie propre de l'âme et, encore qu'elle dépende du cerveau, elle est de nature spirituelle et immortelle.

M. Peillaube est entré dans les *analyses spéciales* de la conscience par les *sensations*. Il les a classées suivant la méthode génétique, qui se base principalement sur la myélinisation des faisceaux de projection sensoriels. Il a montré que dans le plan de la sensation l'activité consciente est intrinsèquement unie à la fonction cérébrale et ne constitue avec elle qu'une même réalité : c'est un principe unique qui produit ce qui apparaît du dehors sous forme de mouvement dans l'espace et ce qui apparaît du dedans sous forme consciente. Qui ne reconnaît à ce monisme la théorie péripatéticienne des facultés mixtes de la vie sensitive ?

Le cours du jeudi a été consacré à une monographie des idées abstraites et générales.

M. Peillaube a d'abord prouvé l'*existence* de ces sortes d'idées, surtout contre M. Ribot, pour qui l'abstraction est une opération à évolution complète, dont on trouve les formes inférieures dans le

cerveau de la fourmi et les formes supérieures dans celui du métaphysicien. M. Ribot confond dissociation et abstraction. La dissociation est une loi générale de la conscience qui morcelle le donné, quelle que soit sa nature, le donné spirituel aussi bien que le donné sensible. Et comme M. Ribot n'admet que ce dernier, l'abstrait est pour lui concret. Dans un visage, le nez considéré indépendamment des yeux n'en reste pas moins très concret. Pourquoi faut-il que la plupart des philosophes spiritualistes définissent l'abstrait à la façon de M. Ribot ? Le vrai abstrait est celui qui sert de fondement à la généralisation : c'est un attribut mis à nu de ses conditions individuelles. S'il peut être subsumé sous des singuliers, c'est précisément parce qu'il ne contient aucun élément particulier.

Comment se *forme* cet abstrait ? Après avoir écarté les théories aprioristiques qui le considèrent comme plus ou moins inné, le professeur essaie de montrer comment, sous l'influence de l'activité intellectuelle, l'abstrait est produit de l'image. Les scolastiques ont bien quelques opinions ridicules. Qui n'en a pas plusieurs ? Mais il ne faudrait pas leur en prêter. C'est mal comprendre saint Thomas que de lui faire dire dans notre langue moderne que l'intellect agent abstrait les essences. Tous les concepts scientifiques sont le résultat d'une élaboration intellectuelle : au point de départ, leur contenu est exactement le contenu de l'image, moins les traits particuliers. Abstraire, c'est *transformer*, c'est-à-dire, mettre sous forme intelligible l'objet qui est dans l'image sous forme sensible. Toute connaissance transforme son objet avant de s'assimiler à lui. Dans les sens, cette transformation est moins active, mais elle n'en est pas moins réelle. Ce n'est qu'après avoir mis sous forme sensible l'objet qui a été tour à tour sous forme physique, physico-chimique et physiologique, que la conscience peut le connaître par assimilation. Dans l'intelligence, l'activité consciente ayant sa vie autonome ne peut être déterminée organiquement : aussi son action transformatrice est-elle plus en relief. Une fois abstraite et conçue, l'idée est généralisée. C'est à ce point précis, fait remarquer M. Peillaube, que commence la logique. Elle a son origine dans l'acte de l'esprit qui *étend* à des singuliers le caractère abstrait.

Le professeur s'est réservé pour l'année prochaine de suivre le développement de la vie intellectuelle, dont la formation de l'abstrait représente la phase embryonnaire.

Les leçons du samedi ont roulé sur l'*Imagination*. Le professeur a

divisé cette étude en deux parties intitulées : *analyse et synthèse de l'imagination*.

Après avoir indiqué sa méthode qui consiste à considérer l'imagination non en général, mais dans le détail, il a classé les images d'après les groupes des sensations : images visuelles, auditives, motrices, gustatives, olfactives, viscérales. Il s'est demandé s'il ne fallait pas ajouter à ces groupes celui des images émotives et par conséquent rattacher l'imagination aux états affectifs aussi bien qu'aux sensations représentatives. De nombreux faits ont été apportés en faveur de l'existence des images émotives. Prenant ensuite chacun de ces groupes d'images, le professeur les a étudiés à l'aide des documents empruntés soit à la psychologie normale, soit à la psychologie morbide. La maladie trie entre les images, laissant subsister tel groupe, détruisant tel autre groupe, choisissant dans un même groupe une catégorie plutôt qu'une autre. Ces analyses opérées par la maladie sont très instructives : elles permettent de démêler des faits que l'introspection n'atteint pas. On a principalement étudié la cécité verbale, la cécité musicale, la surdité verbale, la surdité musicale, l'aphémie et l'agraphie.

M. Peillaube a trouvé dans l'*attention* la condition la plus générale de l'organisation des images. Il en a montré le rôle dans les différentes étapes que parcourt l'imagination pour se constituer : fixation, latence, évocation, reproduction, conscience, invention. Chacune de ces étapes a été surtout étudiée au moyen des maladies. On a étudié en détail quelques synthèses d'images, telles que l'audition colorée, le rêve et l'hypnose. Ces leçons se sont terminées par une visite à l'asile de Villejuif, où le professeur a pu faire passer sous les yeux de ses élèves une série de malades : idiots, imbéciles, dégénérés, maniaques, amnésiques, paralytiques généraux, etc.

COURS DU R. P. SERTILLANGES

PROFESSEUR DE MORALE

L'année précédente avait été employée à établir les principes généraux de la morale, et à les défendre contre les nombreux systèmes qui, plus ou moins directement, la ruinent. Quelques questions, cependant, n'avaient pu être abordées, telle la question de la *vertu*, celle du progrès moral, et ces deux autres, capitales : la *Sanction* et la *Religion* dans ses rapports avec la morale. C'est par elles qu'a débuté l'année présente.

Le professeur s'attache à souligner la dépendance étroite de ces trois termes, dûment interprétés : *Morale, Obligation, Sanction.* Sans obligation, pas de vraie morale ; sans une sanction *suffisante*, pas d'obligation. Non pas que l'agent moral doive se déterminer en vue de la sanction ; mais en ce que la suppression de celle-ci contient une négation implicite de tout caractère moral pour l'ordre des choses où se déploie l'activité humaine, et que cette négation contient elle-même la négation du devoir. Reste à savoir ce que doit être une sanction *suffisante*, et le Révérend Père établit, d'accord avec Kant, qu'une telle sanction doit être *personnelle*, et non pas seulement collective, *positive* et non pas uniquement naturelle ; enfin *transcendante* dans sa cause et *ultra-terrestre* dans son théâtre.

La question des rapports de la morale avec la religion fait l'objet d'une dernière thèse générale. On établit qu'en un sens la morale est partie de la religion ; qu'en un second sens, la religion est partie de la morale, et qu'en un troisième, elles vivent côte à côte, la religion prêtant à la morale un secours indispensable — non pas pour se constituer à l'état de doctrine ; mais pour agir et répandre son influence dans le monde avec quelque permanence et une suffisante extension.

Ces questions expédiées, on en arrive au détail des prescriptions morales. On discute la question de l'ordre à suivre, et, tout en ren-

dant hommage à la division *par vertus*, consacrée par l'autorité d'Aristote et par la tradition de l'École, on adopte néanmoins comme plus commode, plus claire dans le détail, mieux adaptée aux nécessités actuelles de l'étude, et, en un sens, plus logique, la division *par devoirs*, généralement préférée par les modernes.

Or, les devoirs de l'homme sont multiples comme les domaines où son activité s'exerce et comme les objets auxquels s'adresse cette activité. A dire vrai, l'homme est en rapport avec tout l'Être, en y comprenant sa Source première ; mais le premier terrain de notre action, c'est le milieu intérieur, que nous devons régir en conformité avec les données de la raison, de sorte que la morale individuelle s'impose tout d'abord à l'étude.

L'année entière se passe à en développer les prescriptions, en les rattachant à leurs motifs propres, et sans perdre de vue leurs points d'attache avec la morale sociale, dont l'étude doit être entreprise l'an prochain.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

B
2
R23
année 2

22 SEPT. — S. THOMAS DE VILLENEUVE, ÉV. ET C.

S. THOMAS, de Villeneuve, naquit en 1488, à Fuenlana, en Castille. Il fit ses études à Alcala, et y professa même la philosophie avec distinction; mais il aspirait à quelque chose de plus solide que les honneurs du monde, et, après y avoir sérieusement réfléchi, il se détermina à entrer chez les Augustins. Il remplit les premières charges de son ordre, et contribua efficacement à y entretenir la discipline régulière. Il voulait surtout qu'on se préparât au ministère de la parole par l'humilité, la prière, et une vie sainte. *C'est une folie*, disait-il, *que de prétendre être utile aux autres, tandis qu'on s'oublie soi-même, qu'on néglige la méditation, et qu'on n'examine point son propre cœur.* C'était la fidélité à ces pieuses pratiques qui le rendait lui-même si propre à la conversion des âmes et l'empereur Charles-Quint, qui l'avait choisi pour un de ses prédicateurs, avait une